FEDÓN
o
SOBRE LA INMORTALIDAD DEL ALMA
de

MOSES MENDELSSOHN

MOSES MENDELSSOHN

FEDÓN
o
SOBRE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Proemi de Romà de la Calle

Introducció i Traducció de Josep Monter

2on aniversari de la Biblioteca del MuVIM

MuVIM
Museu Valencià de la Il·lustració i de la Modernitat



Año 2006

Col·lecció Biblioteca: 4

FEDÓN o SOBRE LA INMORTALIDAD DEL ALMA
de
MOSES MENDELSSOHN

Proemi: Romà de la Calle

Coordinació de l'edició: Ricard Triviño

Assessoria bibliogràfica: Anna Reig

Imatges:

Portada: *Moses Mendelssohn. Control d'entrada a Berlín per la porta de Potsdam.* Physiognomischer Almanach für das Jahr 1792 [Hrsg.: Christoph Girtanner]. Berlín 1791: Johann Friedrich Unger. Pàg. 15: Silueta de M. Mendelssohn treta del llibre de J.C. Lavater, *Physiognomische Fragmente...* Leipzig und Winterthur 1775. Pàg. 53: Gravat de J.D. Laurenz, 1831. Pàg. 199: Gravat de J.F. Bause, 1772.

ISBN: 84-7795-430-5 Dipòsit Legal: V-3941-2006

Arts Gràfiques J. Aguilar, S.L. - Benicadell, 16 - Tel. 963 494 430

ÍNDICE

PROEMIO A LA PRESENTE EDICIÓN

"De ahí que la posesión de todos los bienes de esta tierra, el disfrute de los placeres más ardorosos no nos agraden si tenemos que poseerlos y disfrutarlos *en soledad*; y es que los objetos más sublimes y ostentosos de la naturaleza no deleitan tanto al *animal sociable*, a la *persona*, como *una mirada de su semejante*".

Moses Mendelssohn. *Fedón*. Tercer diálogo.

Hace justamente dos años, en octubre del 2004, se inauguraba la *Biblioteca de Investigadores* en el Museo Valenciano de la Ilustraciónn y de la Modernidad (MuVIM). Sin duda, se trataba de un objetivo definido como prioritario por el nuevo equipo directivo del museo. Un objetivo que, de alguna manera, podía servir de eficaz y significativa charnela entre las dos etapas vividas por el MuVIM, a partir de su inauguración oficial en los inicios del verano del 2001.

De hecho, uno de los pilares de la orientación fundacional del MuVIM –como "museo de las ideas", es decir como institución cultural centrada en el ámbito del *patrimonio inmaterial*– era justamente el desarrollo de la *investigación*, tanto a nivel individual de

sus miembros componentes, como en la definición operativa del propio grupo. No en vano –a nuestro modo de entender– los museos deberían ejercitarse, junto al logro de otras metas museológicas y museográficas, como auténticos "institutos [universitarios] de investigación", con los mismos deberes, parecidas ventajas y similares medios que puedan tener, *mutatis mutandis*, estas organizaciones especializadas.

Sin embargo, convocados frente a estos objetivos estrictamente investigadores, para muchos museos, aún hay que reconocer que nos movemos, en gran medida, entre asignaturas pendientes. No obstante, por fortuna, en algunos casos, dicha meta se halla, al menos, perfectamente formulada y asumida en el Sistema de Gestión de Calidad que normaliza el funcionamiento de los Centros Museísticos. En lo que respecta al MuVIM, el eje que vincula la Biblioteca-Centro de Documentación con el correspondiente Centro de Estudios e Investigación es vital y, a su vez, se articula estrecha y eficazmente con los respectivos Departamentos de Educación y de Publicaciones, así como también –como no podía ser menos– con el Área de Exposiciones.

En cierta medida, la Biblioteca especializada se ha convertido, por tanto, en el núcleo coordinador del propio museo y su participación se diversifica paulatinamente hacia las distintas vertientes y actividades programadas. No en vano, el MuVIM mantiene dos conexiones ágilmente desarrolladas: la relación *Museo-Universidad* y la vinculación *Museo-Sociedad*. Y, a su vez, con esa doble vertiente, se explican, de manera puntual, las prioridades concedidas, en paralelo, tanto al ámbito de la *investigación* como a la *educación*.

Tras lo dicho, fácil será entender que en la colección "Biblioteca" –una de las publicaciones que mantiene el MuVIM en su programa– se edite, una vez más, coincidiendo precisamente con la fecha otoñal de la inauguración de la biblioteca del museo, un volumen conmemorativo de dicho acontecimiento, al igual que se hace, en primavera, con motivo de la anual celebración

Internacional del Día de los Museos. Son, para nosotros, dos fechas emblemáticas.

La colección "Biblioteca" está centrada en la traducción, estudio y edición de textos pertenecientes a la época de la Ilustración, a la que tan directamente se halla vinculado el MuVIM, desde su fundación. Y tal esfuerzo de gestión, edición e investigación forma parte efectiva del programa de constante reciclaje que sostiene el museo, como parte de su dedicación normalizada.

En este caso, la preparación del volumen seleccionado ha sido fruto de la propuesta y de la tarea personal llevada a cabo por el investigador y miembro del equipo del MuVIM, Josep Monter, responsable tanto de la cuidada traducción del libro como de la redacción de su sólida introducción histórico-crítica.

El estudio de Moses Mendelssohn *Fedón o sobre la inmortalidad del alma* (1767) es ciertamente un texto ya clásico, que refleja con total adecuación aquel afán de ciertas figuras de la Aufklärung alemana por avanzar determinadas respuestas a la sentida necesidad de aproximar, de alguna manera, razón y revelación, de establecer los oportunos puentes de diálogo entre el creciente despliegue de la razón y determinados temas, dejados entre paréntesis –como podía ser, por ejemplo, el de "la inmortalidad del alma"– al sobrepasar abiertamente su tratamiento los límites de toda experimentación.

En su pormenorizada concepción, se trata de un libro conformado por un breve *prólogo*, un *preámbulo* dedicado a la "Vida y carácter de Sócrates", siguiéndole, como núcleo, el desarrollo de *tres diálogos*, junto al complemento de un *anexo*, redactado, más tarde, ya para la segunda y tercera ediciones del libro, como respuesta a algunas observaciones planteadas a Moses Mendelssohn por sus lectores contemporáneos, tal y como era costumbre en la época.

Filosóficamente, Moses Mendelssohn, nacido en Dassau en 1729 y residente durante toda su vida en Berlín, fue un determinante engranaje entre judaísmo y modernidad, entre religión y

racionalidad, entre Jerusalén y Atenas. No fue un filósofo académico, aunque la Academia de Berlín en 1771, le aceptó entre sus miembros, sin de hecho tomar nunca posesión ni ser ratificado su nombramiento por decreto real, dada su religión judía.

En *Phädon*, la obra que ahora nos ocupa, la estratégica elección y tratamiento de la figura de Sócrates no fue, ni mucho menos, aleatoria a la hora de abordar el tema de la inmortalidad del alma, desde el subterfugio de un acontecimiento histórico, de claras raíces y relevancia filosóficas: la muerte de Sócrates. En realidad, al convertirse tal suceso histórico en eje de su trabajo, Mendelssohn pretende clara y conscientemente situarse en un terreno distante y ajeno en su diacronía a las cuestiones propias de la revelación, tanto judaica como cristiana.

De este modo, la relectura moderna de los planteamientos socráticos que Mendelssohn tan cuidadosamente desarrolla, desde perspectivas leibnizianas y spinozistas, se convertía en un interesante ejercicio de articulación y defensa de un tema no ajeno a la propia ilustración: la inmortalidad del alma como fundamento plural de múltiples vertientes éticas y antropológicas –individuales y sociales– del comportamiento humano.

Como ya se ha apuntado, el interés histórico y teórico del tema elegido no deja, de algún modo, de mantener sus tensiones éticas, metafísicas, antropológicas y teológicas, en el amplio marco de la reflexión filosófica y de la existencia humana en nuestra contemporaneidad.

Asimismo la elección de un volumen debido a la figura de Moses Mendelssohn (1729-1786), *Popularphilosoph* de la Ilustración alemana, seguidor persistente de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Christian Wolff (1679-1754), Alexander Baumgarten (1714-1762), Baruch de Spinoza (1632-1677) o Johann Georg Sulzer (1720-1779), en el problemático contexto que define las relaciones históricas entre judaísmo e ilustración, debe ser, al menos, considerado actual y contextualmente oportuno. Por nuestra parte, justa-

mente asumimos y respaldamos su publicación, en el momento en el que el MuVIM, en colaboración con la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universitat de València-Estudi General, promueve y anuncia el desarrollo de un Congreso sobre la destacada figura de Emmanuel Lévinas (1906-1995),a los cien años de su nacimiento, como filósofo judío, lituano de nacimiento y francés de adopción, influyente pensador de nuestra contemporaneidad, preocupado por el ámbito de lo religioso, lo político y lo ético y su entronque con la paz. Para tal encuentro contamos también, como siempre, con el respaldo y protagonismo de otras universidades españolas.

Todo ello ha sido enmarcado dentro del programa de Encuentros y Jornadas que el Museo mantiene anualmente en torno –entre otros asuntos– a las figuras históricas de grandes representantes de la Filosofía Moderna y Contemporánea, siendo hasta el momento I. Kant (2004), F. Schiller (2005) y Levinas (2006) los nombres abordados en esta planificación conjunta de estudios y de colaboraciones interuniversitarias, con sus posteriores ediciones de actas. Todo un denso tejido de investigaciones, activadas en y desde el MuVIM como "museo de las ideas".

Como Director del Museo Valenciano de la Ilustración y de la Modernidad y como catedrático de la Facultad de Filosofía de la Universitat de Valencia quisiera agradecer y calibrar en su justa medida la labor desarrollada por Josep Monter, en lo que a constancia, esfuerzo y entusiasmo se refiere, al marcarse como concreta y explícita meta de su destacada acción investigadora la minuciosa preparación del presente volumen, convertido en una importante aportación a la bibliografía castellana en torno a la figura de Moses Mendelssohn.

Tampoco quiero olvidar a todos aquellos miembros del MuVIM que han hecho posible este nuevo esfuerzo editor, para que coincida estratégicamente la aparición del presente libro con la celebración del segundo aniversario de nuestra Biblioteca, tal como estaba previsto en nuestros proyectos, como grupo.

Por último –como nos sugiere oportunamente Mendelssohn, desde el *motto* elegido, que abre nuestro "proemio a la presente edición"–, quisiera recordar que el disfrute intelectual de la lectura de un libro puede desarrollarse en una dualidad de registros: desde *el recogimiento que aporta la soledad* y/o desde la participación que supone *una mirada de connivencia con nuestros semejantes,* sin tener por qué dejar paralelamente, en ninguno de ambos casos, de ser crítica y rigurosa. En ello confiamos.

Valencia, octubre del 2006.

Romà de la Calle
Director del MuVIM



INTRODUCCIÓN

Moses Mendelssohn (6-9-1729 – 4-1-1786)

En 1991 se publicó, en la editorial Anthropos, mi traducción de la obra de Moses Mendelssohn *Jerusalem o sobre poder religioso y judaísmo* (1783). Era la primera vez que se traducía al castellano esta obra. Hasta entonces, de este autor sólo se conocía entre nosotros la traducción de su artículo sobre la Ilustración, recogido en la obra *¿Qué es la Ilustración?*[1]. Han pasado los años y sigue siendo un desconocido, algo que seguramente resulta lógico en un autor al que los manuales al uso no suelen dedicarle demasiado interés y casi siempre en relación con Kant[2] o con los así llamados "filósofos populares". Sin embargo, como diremos más adelante, su libro sobre la inmortalidad del alma fue uno de los libros más leídos de la Aufklärung.

De todas maneras, yo me considero, si se me permite la expresión, un divulgador de la obra de Mendelssohn, no un inves-

---

[1] Con introducción de A. Maestre y R. Rumagosa, Ed. Tecnos, Madrid 1989.

[2] Durante mucho tiempo nuestro autor sólo fue conocido por un pasaje de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* de Kant, cuando trata de los paralogismos y refuta la prueba de la inmortalidad del alma.



tigador. Por eso, siempre he recurrido a quienes saben de esto. O sea a Alexander Altmann y Dominique Bourel. A. Altmann, aparte de su magna biografía de 900 páginas *Moses Mendelssohn. A biographical Study* (The University of Alabama Press. Alabama 1973), casi una década más tarde publicó *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politische Theorie Moses Mendelssohns* (Frommann-holboog. Stuttgart-Bad Cannstatt 1982). Por su parte, Dominique Bourel tradujo al francés *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (*Jérusalem ou pouvoir religieux et judaïsme*, Les Presses d'Aujoud'hui, Paris 1982, con una introducción de E. Levinas), después de haberse ocupado en 1979 de la Studienausgabe del *Fedón*, en la que añadió un anexo (no por pequeño menos denso) sobre esta obra. Y últimamente ha publicado una extensa biografía (640 páginas) de nuestro autor: *Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne*. Éditions Gallimard. Paris 2004. No hace falta decir que esta introducción bebe de estas dos frondosas y claras fuentes, sobre todo de la segunda. Lo digo sin rubor, aunque sí con cierto temor a no reflejar adecuadamente su riqueza documental.

Dominique Bourel inscribe su biografía de Mendelssohn en una investigación más amplia sobre la actitud y aportación de los judíos al proceso de civilización europeo. Un hito importante en ese proceso le sirve para abrir su libro:

> "El miércoles 11 de marzo de 1829, la sala llena de la Singakademie de Berlín contiene su respiración mientras acaba una obra casi olvidada. Una salva de aplausos saluda el final del estreno de la Pasión según san Mateo de Juan Sebastián Bach. El director de orquesta se levanta del pianoforte, desde el que ha dirigido: es un joven hermoso de veinte años, Félix Mendelssohn"[3].

---

[3] D. Bourel, *Moses Mendelssohn ...*, *op. cit.*, pág. 11. No es exagerado decir que quien quiera entender a Moses Mendelssohn encontrará en este libro todo lo necesario de forma exhaustiva.

A partir de este evento contextualiza la época. En aquella sala se encontraban entre otros el rey con su corte, Schleiermacher, Hegel, Droysen y Heine. Un judío, convertido recientemente al protestantismo, acababa de restituir a Alemania unos de sus tesoros espirituales más sublimes. El padre de Félix tenía una buena colección de manuscritos de Bach, que no era un desconocido en los salones judíos; su misma abuela Babette Salomon, que había sido alumna de Wilhelm Friedemann Bach, le había regalado en 1823 esta *Pasión*, que él adaptó junto con su hermana Fanny Mendelssohn. Justo un siglo después del nacimiento de su abuelo Moses, Félix ofrecía una de las numerosas pruebas de la conexión entre Alemania, Berlín y los judíos. Los Mendelssohn en general y, en particular, Moses –el verdadero fundador del judaísmo moderno– son actores principales de la "simbiosis judeo-alemana", cuya fecundidad intelectual fluye desde el siglo XVIII hasta 1933 en todos los campos: valgan, entre otros, los nombres de Heine, Marx, Einstein, Freud y Schönberg. La intuición de Léon Bloy: "La historia de los judíos corta el paso de la historia del género humano como lo hace un dique con un río para elevar su nivel", queda explicada con las palabras de Nietzsche: "Donde los judíos han tenido influencia, han enseñado a distinguir con más sutileza, a concluir con mayor rigor, a escribir con más claridad y nitidez: su misión fue siempre la de conducir a un pueblo hacia la razón".

El gesto filosófico de la Aufklärung alemana –articular la razón con la revelación–, menospreciado tanto por el idealismo alemán como por el eclecticismo francés, obtuvo cierto reconocimiento con la obra de Adorno y Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, y con la de E. Cassirer, *Philosophie de Aufklärung*. En el periodo de la Aufklärung se da una teología en plena reconfesionalización, en la que conviven movimientos socioreligiosos tan diversos como el pietismo, la neología y el calvinismo.

Por otra parte, el nacimiento del judaísmo moderno tiene lugar en un medio intelectual muy favorable como es la Prusia de Federico II, simbiosis de comunidades y culturas, una especie de



laboratorio donde aún se ve nacer un Estado moderno con rostro humano, bien contrario al cliché estereotipado de la Prusia militarista, tenida por responsable de todos los males del siglo XX. Gracias a la insistencia de Hans Joachim Schoeps se ha podido ver "otra Prusia": tierra prometida de los judíos en 1671, de hugonotes en 1685, de salzburgueses en 1732, así como de jesuitas y librepensadores; una Prusia de los derechos humanos, en la que cada uno podía ser feliz a su manera; Berlín es incomprensible sin *sus* judíos, si bien habría que ver si estos berlineses, prusianos y alemanes aún eran judíos. Y, en este contexto, aflora la cuestión de su emancipación, que no su asimilación.

Emancipación en el sentido de "adquisición de derechos civiles en su respectivo país", un proceso que, según Jacob Toury, incluye siete momentos: acercamiento [Annäherung], adaptación [Anpassung], conciudadana [Anbürgerung], identificación [Identifizierung], integración [Eingliederung], fusión [Verschmelzung] y disolución [Aufgehen, Auflösung]. Este proceso, sin embargo, no lleva directamente a la asimilación, como muestra el caso de Mendelssohn, que quiere preservar una tradición e impedir su disolución. La emancipación era ante todo la salida del gueto, el final de la decadencia de los judíos, primero a través de la primera *Haskala* (la Ilustración judía) y, luego, con los primeros estudiantes judíos universitarios (1706-11); el judaísmo creado por Mendelssohn aparece como un "espejo de modernidad", como una "síntesis entre el judaísmo y el mundo occidental".

En este contexto, el trabajo de Mendelssohn se puede considerar el primer ensayo de elaboración de una filosofía del judaísmo en la época moderna, que explícitamente quiere mantener la fidelidad a Atenas y a Jerusalén. El momento en que Mendelssohn empieza a publicar en alemán, 1755, está marcado por los ataques que sufre la filosofía de Leibniz; tras la muerte de Wolff, la Aufklärung está empeñada, por una parte, en conjugar la filosofía con la teología cristiana y, por otra, en combatir filosóficamente –con ayuda del deísmo inglés– las religiones positivas.

Mendelssohn, si bien sigue la primera tendencia, no deja de echar mano de la segunda en su intento de incluir al judaísmo: la reducción de la ontología y la elaboración de una teología natural crearán un espacio para una filosofía no cristiana; Meier, un wolffiano hebraizante, dirá en 1775 que "la verdadera religión de los judíos, turcos y paganos" podría tener el mismo valor que el cristianismo.

Fedón o sobre la inmortalidad del alma

Moses Mendelssohn publicó el libro *Fedón o sobre la inmortalidad del alma* en el año 1767. En cuatro meses se había agotado la primera edición; hasta bien entrado el siglo XIX se hicieron más de treinta ediciones: 1768, 1769, 1776, 1814. Se tradujo al holandés (1769), francés (1772 dos veces, 1785, 1830), italiano (1773), ruso (1777), danés (1779), hebreo (1787), inglés (1789), húngaro (1793), polaco (1842) y serbio (1866). Se puede decir que fue un *bestseller* de su tiempo y con el que Mendelssohn pasó a ser conocido como el "Platón alemán" o el "Sócrates de Berlín". Kant y Hegel, entre otros muchos, se hicieron eco del mismo[1].

Según Dilthey, el *Fedón* es un "clásico de la psicología racional", que representa su punto álgido y, a la vez, la divisoria de dos tradiciones filosóficas. En este sentido es un exponente de las convulsas tensiones de su época; su éxito lo deja bien a las claras. En cualquier caso, cabría preguntarse por qué, precisamente en el momento en que predomina la experimentación (o, por simplificar, la experiencia sin más) tiene tanta resonancia un libro sobre la inmortalidad del alma, es decir, un libro sobre una cuestión que, a primera vista al menos, sobrepasa o, si se prefiere, queda fuera de "los límites de la razón", fuera del campo que la razón considera claramente reconocible. Es cierto que la "Vida y carácter de Sócrates", que

[1] También Mozart tenía en su biblioteca un ejemplar, que le regaló Fanny Arnstein, una hija del banquero berlinés Itzig. La familia Arnstein vivía en la misma casa en que Mozart vivió su primer año en Viena.

Mendelssohn puso como preámbulo de sus diálogos, podría explicar en parte la buena acogida del libro en su tiempo, pues es bien conocido el aprecio de la Aufklärung por el filósofo griego[5]. Según Bourel, "luteranos, calvinistas, católicos, filósofos, teólogos y pedagogos ..., todos hablan de *san Sócrates*; ... una de las óperas más bellas de G.F. Telemann, *Der geduldige Sokrates*, tuvo gran éxito en su estreno en Hamburgo, en 1721". Que Mendelssohn recurra al Sócrates de Platón no debe extrañar si pensamos, por una parte, en su conexión con Leibniz y, por otra, en algunas corrientes del judaísmo propensas a establecer una relación con el platonismo y, más concretamente, con Sócrates[6] (el mismo Mendelssohn publicará en 1768, un año después del *Fedón*, un comentario de *Kohelet*). ¿Es todo esto suficiente para explicar el éxito? Seguramente, no.

Habría que apuntar, además, otros diversos intereses.

En primer lugar, el hecho de que Mendelssohn recurra a un filósofo anterior al cristianismo para hablar de la inmortalidad muestra ya una clara voluntad de desplazar el problema a un campo fuera de los límites de lo religioso o, al menos, de las confesiones religiosas. Parece que quiere tratar la cuestión racional o, cuando menos, razonablemente, sin los apoyos de cualquier autoridad de fe. Como es bien sabido, esta preocupación por deslindar las competencias de lo religioso y lo racional, los ámbitos de influencia de las diversas "autoridades" que ordenan (y fundamentan) la vida en sociedad está presente en la Ilustración en general y, más en particular, en Kant. Mendelssohn trató esta cues-

---

[5] Al respecto, ver Marcus Schian, *Die Sokratistik im Zeitalter der Aufklärung*, Berlín 1900; Benno Böhm, *Socrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zur Werdegang des modernen Persönnlichkeitsbewusstseins*, Leipzig 1929; Mario Montuaori (a cura di), *De Socrate juste damnato. La nascita del problema socratico nel XVIII secolo*, Roma 1981; Herbert Kessler (Hrsg.): *Das Lächeln des Sokrates*. Sokrates-Studien IV. 358 S., Die Graue Edition. Servicecenter-Fachverlage, Kusterdingen 1999. Por lo demás, parece que en Alemania, junto a la fuerte presencia aristotélica, hay un movimiento de acercamiento a Platón (ya presente en los siglos XVI y XVII en los medios universitarios) como contrapunto de la influencia francesa y contra el materialismo; cfr. J.-L. Viellard Baron, *La Grèce au miroir de l'Allemagne*, Toulouse 2000.

[6] Al respecto, ver Ilse von Loewenclau, "Kohelet und Sokrates. Versuch eines Vergleichs" en *ZAW* 98 (1986), 134-135; Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, Paris 1965.

tión en su libro *Jerusalem o sobre el poder religioso y judaísmo* (1783)[7]. Posteriormente, en 1793 el filósofo de Königsberg publicó *Die Religión innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (*La religión dentro de los límites de la pura razón*) y poco después, en 1798, su complemento *Der Streit der Fakultäten* (*El conflicto de las Facultades*). Junto a esa primera intención de deslinde, cabe ver en estas obras una especie de respuesta a la pregunta "¿Qué nos cabe esperar?".

En segundo lugar, no deberíamos dejarnos llevar a engaño por lo que anuncia el título de la obra de Mendelssohn, pues si bien es cierto que trata expresamente del alma inmortal, lo que en el fondo se está dilucidando no es tanto la otra vida sino "la vida de aquí abajo". Es decir, en última instancia pretende fundamentar razonablemente la obligación de llevar una vida justa. Aquí, como en Kant, la idea de la inmortalidad actúa como "idea regulativa", es decir, como hipótesis plausible que, al igual que la clave de bóveda, mantiene en pie el arco y, si no más, permite actuar "como si". La pregunta que da pie a todo esto es cómo fundamentar el reino de la libertad, la vida en sociedad, habida cuenta de la humana "insociable sociabilidad". Desde otra perspectiva, esto es lo que se trató en la época en torno a la pregunta por la *Bestimmung des Menschen*: el destino, vocación, destinación o determinación de la persona, como veremos más adelante.

En tercer lugar, esta cuestión es tratada no como un problema general, sino particular, en el sentido de lo que cada persona ha de argumentar para llevar una vida justa. Es lo que, con acierto, subrayó H. Arendt cuando, parafraseando a Lessing, decía que para la Ilustración "más importante que la verdad es el hombre que la busca ... En su esfuerzo por alcanzar la verdad, el hombre y su historia –que es una historia de búsqueda- adquieren su propio sentido"[8].

---

[7] Como entonces, sigo pensando que habría que ver hasta qué punto la obra de Spinoza trata esta misma cuestión.

[8] H. Arendt, *La tradición oculta*, Editorial Paidós. Barcelona 2004, págs. 110 ss.



El interés platónico de Mendelssohn

Habría que citar como antecedentes del interés platónico de Mendelssohn a Leibniz y a las corrientes más abiertas del judaísmo. Nuestro autor se puede considerar en buena medida seguidor de Leibniz, para quien el pensamiento de Platón tenía no poca importancia. En su *Discours de métaphysique* (XX), al evocar el *Fedón* de Platón (del que había traducido algunos pasajes al latín) dice que "est merveilleusement conforme à mes sentiments et semble être fait exprès contre nos philosophes trop matériels", cosa que deja traslucir claramanente también en el prefacio a la *Diatribe sur l'enthousiasme platonicien* de Michael Gottlieb Hansch; y aconsejaba a Foucher: "Je souhaiterais que quelqu'un tirât des Anciens, le plus propre à l'usage et le plus conforme au goût de notre siècle, sans distinction de secte ...". Por otra parte, ya hemos indicado antes que dentro del judaísmo hubo siempre una corriente intelectual que no dejó de leer e interpretar a Platón; un caso emblemático es el de Maimónides[9].

Pero, además de estos dos antecedentes, digamos generales, hay que reseñar los trabajos inmediatos de Mendelssohn como crítico literario y, especialmente, su diálogo con Thomas Abbt. En 1760 hizo una recensión[10] de la obra de Hamann *Sokratische Denkwürdigkeiten*, escrita en medio de una confrontación con la lectura iniciática, esotérica y cristiana del platonismo que hacían, entre otros, Hemsterhuis y Jacobi. Para Hemsterhuis, Sócrates fue el creador de la única buena y verdadera filosofía, fundada en lo que cada uno siente y, por tanto, accesible a cualquiera; una filosofía que Platón supo embellecer y enriquecer y que sus sucesores desconocieron y desfiguraron; por lo demás, Hemsterhuis ve en Platón un arma de la Aufklärung contra el irracionalismo. Hamann, por su parte, en una carta a Kant dice: "Escribo en un género épico, por-

---

[9] *Guía de perplejos* II, VI, XIII. Ver también Salomón Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1857-1859 (reed. 1988).

[10] Apareció en *Briefe, die neueste Literatur betreffend*.

que aún no entendéis el lenguaje lírico. Un autor épico es el cronista de los seres excepcionales y de su existencia singular; el autor lírico es el cronista del género humano. El conocimiento de sí mismo es la más difícil, alta y repugnante de las historias de la naturaleza, filosofías y poesías. Es agradable y útil traducir una página de Pope; en cambio resulta vano y pernicioso hojear una parte de la *Encyclopédie* ... Mi estilo mimético obedece a una lógica más rigurosa y a articulaciones más resistentes que las ideas de una cabeza viva". El de Hamman es un panfleto contra la Aufklärung a partir de dos puntos centrales: el de "conócete a ti mismo" y el de la reminiscencia. Para el profeta de Königsberg "hay pruebas y verdades que valen tan poco como lo que se hace con ellas; se puede creer en la prueba de una proposición sin aceptar esa misma proposición ... La fe no es obra de la razón y, por tanto, no puede ser atacada por ésta, pues el creer procede tan poco de los principios como el sentir y el ver". Ante este panfleto, dirigido contra dos adversarios precisos, Berend y Kant, y que propone otra manera de hacer la historia de la filosofía, Mendelssohn queda desconcertado, aún reconociendo su originalidad. En su recensión hace referencia al problema de la adecuación a los datos históricos cuando se trata de presentar las ideas de un filósofo determinado y escribe: "No se puede negar que nuestra historia filosófica se parece más a una historia de los filósofos que a una historia de la filosofía".

En 1760, en las *Literaturbriefe*, hace la recensión de la obra de Jacob Daniel Wegelin *Letzte Gespräche Sokrates und seiner Freunde*, que "no tiene la más mínima idea del arte de dialogar ... y cuyos personajes hablan en un único tono y no tienen vida ... su lenguaje suena artificial ...es un estilo pesado, muy de moda, con el que nuestros prosistas exponen los pensamientos más comunes mediante un flujo de palabras redundantes para hacerle creer al lector que ha leído algo importante".

Para Mendelssohn, si Hamann se atenía al socratismo virando hacia el esoterismo, Wegelin pecaba al seguir el gusto de moda. Sin embargo, concluía su recensión así: "Si habéis tenido la desgracia de

no leer nunca a Platón, al menos habréis podido aprender de Diderot la dificultad de llevar al escenario ese carácter con toda su dignidad".

Ese mismo año, 1760, apareció *Theater des Herrn Diderot,* una traducción de Lessing, que veía en el autor francés a "uno de los mejores autores de la *Encyclopédie*". Ciertamente Diderot no era un desconocido en Alemania: S.J. Baumgarten había atacado sus *Pensées philosophiques* y consideraba la *Lettre sur les aveugles* un atentado contra la religión "pues trata de hacerla sospechosa y lleva a dudar de sus verdades fundamentales; Jacob Elsner lo consideró un deísta más que ateo; Formey se había hecho eco también en sus *Pensées raisonnables opposées aus pensées philosophiques*. Mendelssohn, que poseía la *Encyclopédie*, repite el elogio de Lessing: "es un crítico penetrante, al que no le falta ni ingenio ni gusto. Tiene el suficiente atrevimiento como para abandonar los senderos trazados más a menudo por los prejuicios que por la razón". Considera que el teatro de Diderot es un ejemplo "en que se presenta la moral directamente y con éxito ... le debemos el espectáculo más emocionante y una de las lecturas más instructivas y deliciosas que podemos hacer: la muerte de Sócrates". A partir de Diderot, Mendelssohn vio que era posible ser fiel a la historia de Sócrates emocionando a los lectores contemporáneos.

De nuevo 1760: en una carta a Lessing dice: "Sigo teniendo presente mi *Fedón*, al que me dedicaré después de reeditar mis escritos breves". Mientras tanto anda ocupado con la traducción de Shaftesbury, de una parte de la *Política* de Platón y con la edición del tratado de *Logica* de Maimonides.

Thomas Abbt: *die Bestimmung des Menschen*[11]

La relación epistolar de Mendelssohn con Thomas Abbt surgió a raíz de la elogiosa recensión que el primero hizo de la obra de

[11] Bestimmung: destino, no en el sentido de *fatum*, sino en el de aquello a que está llamada a realizar cada persona por y para ser tal. Así, también se podría hablar de destinación, vocación o determinación.

éste *Vom Tod für das Vaterland* en en 1761. Un año después, en una carta Abbt pregunta a Mendelssohn qué se puede decir sobre lo que propone el opúsculo de Johann Joachim Spalding *[Betrachtungen über] die Bestimmung des Menschen*, aparecido por primera vez en 1748 y del que, con ocasión de su séptima edición, Abbt envió una recensión, que no se publicó, pues tanto Nicolai como Mendelssohn pensaban que antes había que discutir algunas cosas. Esa discusión se llevó a cabo en forma de un intercambio epistolar que apareció, éste sí, anónimamente en las *Briefe*: Abbt expresó sus "dudas sobre el destino de la persona" y Mendelssohn respondió con un "oráculo concerniente al destino de la persona".

La obra de Spalding conoció trece ediciones y muchas traducciones; durante mucho tiempo fue considerada únicamente como *pia desideria* de la Aufklärung contra *l'homme machine*. El texto, bien escrito, incluso bello, ofrece en cinco partes una especie de fenomenología del espíritu: sensibilidad, placer del espíritu, virtud, religión e inmortalidad del alma. La persona, si es razonable, dada su corta vida en la tierra debe plantearse su destino: "¿Qué debo hacer, pues no veo más que oscuridad?"; sus esfuerzos por orientarse sobrepasan las antinomias políticas entre la riqueza y la pobreza, la humildad y los honores. El texto invita a profundizar en la conciencia subjetiva y, luego, en sus relaciones con lo externo (mundo y Dios).

La parte dedicada a la sensibilidad reconoce positivamente el placer sensible, pero a la postre aparece como una *trostlose Verwirrung* (una confusión sin esperanza), pues resulta evidente que "la agitación agradable de mis sentidos no llena toda el alma". Así, ¿dónde encontrar la reconciliación de una persona desgarrada entre una llamada que siente confusamente en sí hacia la trascendencia y su tímida respuesta?

La siguiente experiencia es la del espíritu. Para despejar las brumas de los sentidos hay que seguir con la introspección, guiada por la razón, que lleva a descubrir en la interioridad una naturale-

za que empuja a perfeccionar el yo, pues se reconoce de un orden superior, en el que se reunifican las facultades intelectuales: memoria, claridad de conceptos, ingenio e intuición. A fin de cuentas, lo que se descubre es una innata disposición a la búsqueda de la verdad y, a la vez, que la persona no es la medida de todas las cosas, ni el centro del mundo.

A partir de esa constatación se pasa a la esfera de la moral: la búsqueda empuja hacia una fuente misteriosa y una evidencia interior atrae hacia impresiones de bondad y orden, que la voluntad no ha constituido ni puede aniquilar[12]. Así, del descubrimiento de la disposición, se pasa al destino: "Busco mi placer (esfera sensible) y mi interés (esfera del espíritu); sin embargo, eso no parece mi meta última, ni mi valor real"; no hay, pues, condena de los sentidos, ni de la razón; y en la mediación sobre la sociabilidad humana se descubre la presencia del otro y, en el fondo, la de un legislador.

De la moral se pasa a la esfera de la religión, cuyo orden presenta un modelo originario de perfecciones, de belleza primigenia y fuente originaria del orden: aquí es donde se descubre la fuente del Ser, la conexión entre el entendimiento calculador y el espíritu, ante la que la persona se siente pequeña: "Esta tierra es polvo, un punto. Y yo, ¿dónde me encuentro en esta tierra? ¿Qué sería yo sin Él?"[13]. Esa oscura potencia irradiante hacia la que tiende el alma, se ha de reconocer como Dios: es la luz y la voz divina de una verdad, que habla en el interior de la persona, pero también es maestro, legislador, amor, sabiduría y bondad.

La última sección, que trata de la inmortalidad, se abre con la sombra de la muerte, que hace pensar en que todo es un absurdo, pues ¿cómo puede el creador de todo aniquilar a la persona, una unidad autónoma? Es así como Spalding desemboca en el destino de la persona: "Ahora reconozco que pertenezco a una especie

---

[12] Bondad y orden recuerdan a Leibniz: un universo coherente, cuyas partes imperfectas no rompen la armonía del todo, que supone un creador bueno y omnisciente.

[13] Aunque no expresamente, se dejan entrever las huellas de los *Pensamientos* de Pascal.

diferente de las cosas que existen, nacen, se transforman y desaparecen; esta vida visible no agota del todo la finalidad de mi existencia; estoy hecho para otra vida".

Esta pequeña obra, una teoría de la religión, desplazaba la argumentación del campo físico-teológico al de la antropología. Y dio pie al interesante intercambio epistolar entre Abbt y Mendelssohn. Este último propone que la discusión se presente como un diálogo entre dos personajes con nombres griegos, para poder poner en boca de alguien ya desaparecido dudas y recelos, que habitualmente se evitarían, pero al mismo tiempo daría libertad para utilizar argumentaciones modernas. La propuesta no llegará a cuajar.

A Abbt le preocupan dos cuestiones clásicas de la teodicea: la salvación de quienes no pertenecen a una religión particular y la del sufrimiento en el mundo. Pero, hay más: "Cuando veo cuál ha sido y es la suerte de algunas personas, veo innumerables cosas incomprensibles: millones de personas masacradas, hundidas en una necedad e ignorancia extremas, abocadas a vivir entre sudores, con ocupaciones propias de los animales, a las que no les queda más remedio que acudir de vez en cuando a la oración. Una parte son malvadas y atormentan a las demás; otra llega a pensar; pero mientras unas forman partidos y afirman, otras dudan y callan. Y el total de las que piensan, leen, escriben y expresan otra opinión es quizás del orden de 1/10.000ᵉ respecto a la muchedumbre de las demás. Así que parece del todo evidente que la doctrina de una religión no esté hecha más que para un pequeño número. Y si no tiene ninguna influencia práctica para las demás, es como si no existiera ... Semejantes observaciones, irrefutablemente justas, me producen un escalofrío, me hunden en los abismos de la reflexión y me arrancan la pregunta o, más bien, el grito: ¿cuál puede ser el destino de la persona, considerada como criatura y como parte del todo? ¿Cabe suponer un destino futuro tras la muerte? ¿Cabe deducir de todo esto reglas para el comportamiento actual?" (Carta 11 de enero de 1764).



Por decirlo suavemente, ¿cómo no iban a preocuparle estas cuestiones a Mendelssohn, un judío que en la práctica cotidiana sentía la animadversión estructural de la sociedad gobernada en buena parte desde presupuestos religiosos particulares? Este judío se ganaba la vida como comerciante, mientras seguía esperando la autorización de establecerse en Berlín con su joven esposa. Su respuesta (29 de mayo de 1764) es contundente: "La muerte acaba de golpearme en mi casa y me ha arrebatado una hija [Sara] que no ha vivido más que once meses inocentes pero, Dios sea alabado, vivos y plenos de promesa. Querido amigo, esta inocente no ha vivido en vano esos once meses. Durante ese corto tiempo, su espíritu ha hecho progresos sorprendentes: de un pequeño animal que llora y duerme, se ha convertido en el germen de una criatura razonable". Para él, es imposible que Dios nos haya puesto en la tierra como "la espuma de las olas".

En sus "Dudas", Abbt subraya el mérito de la obra de Spalding; pero inmediatamente, de la mano de Bayle, toma en consideración toda la historia humana, desde los primitivos a los europeos, con sus guerras, su ignorancia y su idolatría, para concluir que, en la tierra, las personas no tienen idea de quien preside su destino y están abandonadas a sí mismas; este dios ausente comporta una mutación de la antropología de la Aufklärung, en que se retoman los argumentos de los sensualistas, el pesimismo, la necesidad de una moral provisional sobre un fondo de escepticismo. Así, el texto de Spalding nada nos puede decir sobre el destino humano, pues no es más que un monólogo que, toma en consideración sólo a la persona pensante, no a la masa humana que *sufre realmente* su destino. Y Abbt pregunta si no habría que acabar la cuestión con la primera parte, en vez de pensar en una evolución progresiva, que acaba siendo un sistema y, en consecuencia, desatiende la *realidad concreta* de la mayoría de las personas. Al final, Abbt deja en suspenso la "gran y difícil cuestión de la inmortalidad de la persona".

Mendelssohn, por su parte, en sus "Oráculos" entiende que el tema de la obra de Spalding es efectivamente la persona pensante

en general. Según Mendelssohn cada criatura ha recibido del creador un destino, una vocación y, por tanto, hay tantos destinos como criaturas, cada una de las cuales es, para Dios, un instrumento que tiene que representar su papel: "el sujeto individual se ha de cultivar, pues de lo contrario no es capaz del pensamiento razonable", al que todas las personas están llamadas. A la proposición de Abbt de detenerse en la primera parte, Mendelssohn replica con la necesidad de explicar por qué los deseos trascienden sus límites e incluso, a veces, actúan contra su finalidad. Y defiende que todo es armonía y regresión: "Cada persona que anda su propio camino sigue lo que la providencia le prescribe: todos los caminos se entrecruzan, pero no se confunden. Cada nivel de los seres vivos posee su esfera, pero todo en la persona hace referencia a lo indefinido, cada deseo tiende a lo inconmensurable". Acerca del futuro tras la muerte, "la razón humilde[14] debe ceder su posición, con el dedo en los labios"; años más tarde, Mendelssohn dirá que tampoco la revelación nos podría enseñar nada preciso acerca del más allá, pues, de hacerlo, lo haría en un lenguaje que no comprenderíamos[15]. En 1766, escribirá a Abbt: "Sus preguntas me han animado a acabar un tratado sobre la inmortalidad del alma, que hace tiempo había empezado. Pongo en boca de Sócrates mis principios, con lo que corro el peligro de convertirlo en un leibniziano. Pero, da lo mismo: yo necesitaba un pagano para no tener que admitir la Revelación … Aunque a veces la doctrina de la inmortalidad nos ha parecido dudosa, siempre hemos tratado de vivir como si no tuviéramos nada que temer si fuera verdadera; no podíamos más que desear estar convencidos de su verdad"[16].

Estas últimas palabras del intercambio epistolar muestran hasta qué punto hizo mella en Mendelssohn el acento antropológico de Abbt, contrario al idealismo y a la aceptación sin más de la

---

[14] bescheidene Vernunft: hay que entenderla como la "libre autolimitación del amor propio mediante el amor propio de los demás".
[15] En esto, Mendelssohn seguía a Maimónides: que no comprendamos todos los mandamientos de la Tora, no es razón para declararlos irracionales.
[16] Esta es una posición bien parecida a la que Pascal expuso en su célebre apuesta (*pari*).



teodicea al uso; para salir al paso de las sucesivas descalificaciones de la metafísica, Mendelssohn no tenía más que echar mano de la teología natural de Wolff, en la que él creía que Leibniz aún tenía validez.

Así, pues, el marco de la reflexión de Mendelssohn es la psicología racional de Christian Wolff, adaptada por Georg Friedrich Meier, quien considera el alma como conciencia o pensamiento; sustancia simple, incorruptible e inmortal, es una fuerza de representación con dos facultades: conocimiento y apetición. El debate estaba de actualidad, no sólo contra el materialismo francés, sino también contra el librepensamiento.

Estructura y contenido del *Fedón*

El libro contiene, aparte del esquema del proyecto, un prefacio, una vida de Sócrates y tres diálogos (y en la segunda y tercera edición, unos apéndices). En el prefacio, un homenaje a Abbt, hace mención de la importancia del intercambio epistolar, que desembocó en los dos trabajos aludidos: las "Dudas" y los "Oráculos". Por otra parte, justifica la elección de la obra de Platón como modelo, "pues el diálogo del escritor griego tiene abundantes y extraordinarias bellezas, que merecían utilizarse en favor de la doctrina de la inmortalidad". Ahora bien, Mendelssohn concibe su propia obra como algo intermedio entre la traducción y la elaboración personal: "He utilizado el aspecto, la disposición y la oratoria del mismo; y sólo he tratado de adaptar la argumentación metafísica al gusto de nuestro tiempo".

En su relación con Lessing y Nicolai, Mendelssohn ya había mostrado su disgusto por no saber griego. A instancias del segundo, decidió aprenderlo no sólo estudiando la gramática, sino leyendo "un autor fácil", tal como ya había hecho con el latín y el inglés en su juventud. Nicolai se ofreció a ayudarle en esa tarea, de la mano de Christian Tobias Damm, rector del liceo Cöln de Berlín, quien, además de una traducción del Evangelio de san Juan, también haría una de Píndaro y otra de Homero (ambas editadas en

1770), después de haber publicado un diccionario de griego (1765). Mendelssohn acudía a casa de Damm los miércoles y sábados; al principio con Nicolai, después él solo. Tras un cuarto de hora de gramática cada día, se dedicaban a leer directamente textos griegos; así hicieron con la *Ilíada*, la *Odisea*, las *Memorias socráticas* de Jenofonte, la *Apología*, *El Banquete* y *Las Leyes*; al fin leyó todas las obras de Platón.

La "Vida y carácter de Sócrates" sigue en parte la obra de John Gilbert Cooper, *The Life of Socrates*, publicada en Londres en 1749. Mendelssohn presenta a un Sócrates con perfiles propios de la tolerancia ilustrada.

Los tres diálogos corresponden a otras tantas pruebas de la inmortalidad. En el **primer diálogo**, Mendelssohn sigue a Platón en la prohibición del suicidio en cualquier circunstancia, pues Dios es nuestro dueño, somos propiedad suya y siempre busca lo mejor para nosotros; la vida futura será mejor que la presente, de manera que la virtud consiste en liberar al alma de los placeres del cuerpo, un obstáculo para ella; la perfección suprema es un ser real[17], presente fuera de nosotros e ilimitado, al que se debe atribuir la existencia de manera eminente; así, perfección, belleza y sabiduría son propiedades inseparables del ser más perfecto, que están presentes en nosotros: "El alma ha conseguido todos los conceptos incorpóreos, no por los sentidos externos, sino por sí misma, en la medida que observa sus propios efectos [Wirkungen] y, así, aprende a conocer su propia esencia y sus propiedades", pondrá en boca de Filolao Mendelssohn, que utiliza la preciosa imagen homérica de los dos toneles, uno con esencias y otro con limitaciones: cuando Júpiter crea un espíritu lo construye con una mezcla del contenido de ambos, razón de la semejanza de los seres espirituales; nuestra alma, resultado de esa mezcla, observándose y conociéndose a sí misma, adquiere las ideas de esencia, límite, facultad, impotencia, perfección, imperfección, entendimiento, fuerza ... y tantas otras cosas

---

17 En línea con Leibniz y Wolf: ens realissimum et perfectissimum.



incorpóreas, inalcanzables a través de los sentidos corporales; así que la sabiduría se alcanza con la práctica de la virtud. Teniendo en cuenta estos presupuestos, la primera prueba de la inmortalidad del alma está basada en la conexión del argumento de los contrarios y el de la reminiscencia. Por una parte, el saber de las ideas (que el alma tiene y que no procede de los sentidos) o bien nace con la persona o bien existe antes de su nacimiento y se va encontrando poco a poco; como quiera que lo primero es imposible, hay que concluir que el alma ha tenido una preexistencia consciente; pero, hay que observar que en el orden natural no puede haber una ruptura y que todo cambio es gradual. Por otra parte, la naturaleza tiene siempre una fuerza activa que produce modificaciones reales y progresivas[18] y todo cambio supone la sucesión de dos determinaciones opuestas; en ese sentido, la muerte no es más que un eslabón en una serie de metamorfosis; por tanto, es imposible que Dios, siguiendo las pautas de la naturaleza, aniquile al alma, a no ser mediante un milagro (es decir, trastocando el proceso natural): el paso del ser a la nada es naturalmente un salto imposible; por tanto, el alma seguirá viva y, como tal, seguirá reflexionando, aunque no sepamos cómo sea posible sin cuerpo.

El **segundo diálogo** tiene bien presente el materialismo, especialmente el de La Mettrie (en Berlín desde 1748). Para Mendelssohn (como para Platón) el materialismo está en contradicción con otras tesis y, por tanto, es refutable por inconsecuente. La prueba se basa en la facultad que tiene el alma de pensar, atributo de la preexistencia en Platón y de la existencia en Descartes: el pensamiento es la propiedad de lo simple, mientras lo compuesto no tiene más propiedad que la extensión y el movimiento[19]; como quiera que éstas son dos representaciones del alma que las concibe, ésta debe precederlas: el alma no es resultado de

---

[18] *Natura non facit saltus*, decía la metafísica tradicional. El jesuita Boscovich había desarrollado una teoría, de la que Mendelssohn se había hecho eco en sus recensiones en 1759, en *Literaturbriefe*, y que establecía una ley de continuidad sin ruptura en la naturaleza, incluida la continuidad entre el mundo físico y psíquico. Contra esto se posicionaría Kant en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787).

[19] Aquí, Mendelssohn utiliza explícitamente el razonamiento de Plotino contra estoicos y epicúreos.



una combinación o composición de materia, pues su misma actividad es condición de la aparición diferenciada de lo simple y lo compuesto; así, la prueba va de la simplicidad e indestructibilidad del pensamiento a la inmortalidad del alma.

El **tercer diálogo** trata de saber cómo seguirá existiendo el alma tras la muerte. La prueba de Mendelssohn descansa sobre tres argumentos: la esencia humana indica que su destino es crecer en perfección: si el alma recae en la esfera del sentir, se interrumpe el camino de perfección; en cuanto existencia moral, la persona se inserta en un sistema de derechos y deberes que sería absurdo y contradictorio si se interrumpiera la perfección; así, sin inmortalidad del alma, no hay providencia divina, cuyo plan general comporta que no se pierda ni el más leve rayo de sol en la creación y que todo culmine en la persona humana, a la que Dios ha concedido un ilimitado anhelo de perfección; sería contradictorio que ese anhelo fuera absurdo porque se interrumpiera con la muerte. Por lo demás, la aceptación de ese absurdo acabaría por emponzoñar la vida, convertida en bien supremo que, por nada del mundo, se estaría dispuesto a sacrificar: con esa perspectiva fácilmente dejarían de reconocerse esos derechos y deberes y se dudaría de la providencia y todo desembocaría en el triunfo del mal[20]. Como se ve, por una parte se recurre a la teleología y, por otra, a las consecuencias prácticas de la negación de la prueba.

Junto con Hermann Samuel Reimarus, Mendelssohn fue de los primeros en considerar el ateismo como una verdadera filosofía, como un auténtico esfuerzo especulativo y no como impiedad o enfermedad, que se pudiera vencer con desprecio o autoridad.

---

[20] La providencia (teleología), junto con la inmortalidad, son dos hipótesis (ideas regulativas), que permiten sostener en última instancia todo el entramado humano, en su dimensión individual y social. Como ya hemos señalado, la argumentación recuerda mucho al "pari" de Pascal, en cuanto sirve para poder vivir honestamente. Como hipótesis, no demostrada, ni demostrable, aunque sí razonable, por cuanto sirve para fundamentar una manera de vivir y convivir que, de otra manera (pacto social) parece tener difícil fundamentación radical/última. Sobre la providencia, Mendelssohn ha tenido en cuenta, sin duda, la obra de Reimarus *Die vornehmste Wahrheiten der natürlichen Religion* (1754), que aconsejó como una buena iniciación a la filosofía especulativa.



El "teísmo científico" de Reimarus, sin mezclar religión y moral, propone una religión no confesional: la misma existencia de lo finito, cambiante y condicionado conduce a lo incondicionado necesario y a Dios, todo dentro de un plan general. Reimarus concluye: "Sólo la religión –al asegurar la inmortalidad– hace soportable, digna de confianza y dichosa nuestra vida en todos sus aspectos; realza el placer temporal con la esperanza cierta de un estado mucho mejor; suaviza el sufrimiento presente con la alegría futura; espera la muerte como un nuevo nacimiento a una vida más perfecta; y satisface nuestra naturaleza y su deseo de felicidad".

Por su parte, Mendelssohn dirá: "Además, como seres morales, tienen un sistema de deberes y derechos, que estaría lleno de absurdos y contradicciones si, en el camino hacia la perfección, fueran contrarrestados y rebatidos. Y, finalmente, el aparente desorden y la falta de justicia en el destino de las personas remiten a una amplia serie de consecuencias, en que se resuelve todo lo que aquí parece enmarañado. Quien aquí abajo cumple su deber con perseverancia y, a pesar de la desgracia, soporta de alguna manera las contrariedades con sumisión a la voluntad divina, tiene que gozar finalmente de la recompensa de sus virtudes; y el perverso no puede caminar en esa dirección sin que, de una manera u otra, se le haga saber que las malas acciones no son el camino hacia la felicidad [Glückseligkeit]. En una palabra, sería contrario a todas las propiedades de dios –a su sabiduría, a su bondad, a su justicia– haber creado sólo por una duración limitada a los seres racionales y que aspiran a la perfección".

La inmortalidad del alma

Como se ha podido entrever, en la cuestión de la inmortalidad del alma o la superación de la muerte confluyen dos aspectos importantes: uno existencial y otro ontológico[21]. Ante el fenómeno

[21] Sobre esta cuestión de la inmortalidad hemos seguido los apuntes de la introducción de Nathan Rotenstreich a la edición del *Fedón* aparecida en la Felix Meiner Verlag, Hamburg 1979.

de la muerte y en contra del manifiesto final de la vida, las personas han tendido de siempre a desear su supervivencia, incluso más allá de quedar en la memoria de los vivos. Así, la inmortalidad del alma comporta, al menos como problema, el paso de lo finito a lo infinito, de la vida temporal a la vida intemporal y eterna y, por tanto, la posibilidad de una existencia indestructible y, en muchos casos, de una existencia más plena y perfecta. De la posibilidad de otra forma más plena de vivir *post mortem* surge, también como problema, la idea de una liberación humana; y, en este sentido, la muerte deja de ser un final para convertirse en un principio de luz y de felicidad. Las preguntas sobre la muerte son, al final, preguntas sobre la vida. Bien lo entendió Spinoza (*Ética*, IV, 67): "El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte; y su sabiduría no consiste en reflexionar sobre la muerte, sino en reflexionar sobre la vida"; una reflexión guiada por la razón, que ofrece sabiduría y libertad y, así, en cuanto *amor dei intellectualis*, contrarresta el temor a la muerte. En este sentido, como ya indicara Platón, hay una correlación entre la vida antes y después de la muerte; y, si bien nada se puede afirmar con rotundidad sobre la posible vida *post mortem*, sí cobra aliento la esperanza de una futura felicidad del alma inmortal, cuyas pruebas son de carácter intelectual, ético y cosmológico. Aristóteles (*Metafísica*, 2ª parte, libros VIII-XIV, 1070a) dice: "Cuando el hombre está sano, también existe la salud y la forma de la bola de bronce y la misma bola de bronce existen al mismo tiempo. Sin embargo, queda por saber si también después sigue existiendo algo. En algunas cosas no hay nada que lo impida; así, por ejemplo, el alma es de este tipo, pero no cada alma, sino el entendimiento, pues tal vez sea imposible que cada una persista"; es decir, no persisten sus partes sensitivas y vegetativas, dependientes de órganos corporales, y sí, en cambio, su parte intelectual, que no depende de ningún órgano para cumplir su función: por eso acepta la posibilidad de la existencia eterna del intelecto. De esta manera se desplaza la cuestión hacia la persistencia del "pensamiento puro", como síntesis del pensar y de lo pensado.

Mendelssohn, por su parte, habla de la sabiduría, que es la músi-



ca más adecuada en la medida que nos enseña a ordenar nuestros pensamientos y acciones de forma que, en lo posible, debemos concordar plenamente con las intenciones del señor supremo: hay una concordancia del hombre con el ser omnisciente, caracterizada como gran y extraordinaria armonía, que quedaría rota si la muerte fuera el final definitivo de la existencia humana. Esta armonía teísta, síntesis de la tradición monista y de la filosofía ilustrada, tiene su expresión en la referencia de Mendelssohn a Dios como creador y conservador de las cosas (también del alma inmortal); esa confianza en el Dios que no quiere la aniquilación del alma da pie a la esperanza en la inmortalidad, a su vez manifestación del armónico plan de la creación. Esta referencia a Dios se refuerza con la indicación del destino humano de imitar su perfección en un proceso infinito; en esa constante aproximación consiste la felicidad del espíritu, cuyo presupuesto es justamente la inmortalidad, que así se convierte en una parte de la armonía del todo. Como se ve, se trata en todo caso de un convencimiento razonable que, sin embargo, como bien apuntará Kant en su crítica, cae fuera del campo del conocimiento experimental, por más que acepte la esperanza en la vida futura como parte de la estructura natural humana, según dejará entrever en la metafísica de las costumbres al hablar de los postulados de la razón práctica. Este desplazamiento del ámbito teórico al práctico es lo que, en el fondo y atemáticamente, también ha hecho Mendelssohn, que de esa manera se convierte en un miembro más de la cadena filosófica que va de Platón a Kant.

La recepción del *Fedón*

El eco de este librito fue enorme; ya nos hemos referido a las numerosas traducciones y ediciones que conoció en poco tiempo. A Isaac Iselin y a Friedrich Justus Riedel no les convenció la primera prueba; tampoco a Kant, que le dedicó un parágrafo en la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*. La segunda prueba, en cambió, fue saludada por Christian Garve. En general, toda Europa reconoció la sencillez de la escritura del libro.

a) La relación Kant-Mendelssohn

Uno de los lectores más atentos fue Kant, que evocaba "no hacen falta preámbulos, como los que la moda impone, entre dos personas cuyo modo de pensar es unánime, dada la semejanza de ocupación intelectual y la coincidencia de principios" (carta del 7 de febrero de 1766)[22]. "A los genios como usted, señor mío, les corresponde dar paso a una nueva época en esta ciencia [la metafísica], tender de nuevo la plomada y delinear con mano maestra el plan de esa disciplina, construida hasta ahora a la mera ventura" (carta del 8 de abril de 1766). Mendelssohn, por su parte, escribirá a Kant: "¡Ah, si yo hubiera tenido a Kant como amigo a mis veinte años!". En 1777 lo visita en Königsberg; Kant se lo cuenta a Markus Herz, uno de sus mejores estudiantes: "Anteayer me hizo el honor de asistir a dos de mis cursos, diríamos que sin cumplidos, pues la mesa no estaba preparada para un invitado tan notable. La exposición debió parecerle un poco tumultuosa, pues fue necesario repetir sumariamente la lección introductoria, interrumpida por las vacaciones, lo que consumió gran parte del tiempo y diluyó el orden y la claridad de la primera exposición. Os ruego que conservéis por mucho tiempo la amistad de este hombre digno de respeto" (20 de agosto de 1777). Hay un relato de esta visita del 18 de agosto: "Un judío pequeño, encorvado, con una barba picuda y una joroba pronunciada entró en el anfiteatro, sin preocuparse demasiado por quienes se encontraban allí y con paso deslavazado y temeroso; se quedó de pie, no lejos de la puerta de entrada. Como de costumbre, estallaron chirigotas y burlas, que acabaron por convertirse en chasquidos, silbidos y pataleos; sin embargo, para sorpresa general, el extranjero permaneció en su sitio, como si estuviera sólidamente anclado allí, con una calma de mármol y, para manifestar claramente su voluntad de esperar al profesor, se había sentado en una silla vacía. Había quien se le

[22] Seguimos la traducción que últimamente ha publicado Mercedes Torrevejano en Immanuel Kant, *Correspondencia*, Institución "Fernando el Católico" (CSIC), Zaragoza 2005.

acercaba y lo interrogaba; él contestaba breve y cortésmente: tenía la intención de permanecer allí para conocer a Kant. Sólo la aparición de éste acalló el ruido. Su exposición dirigió la atención general hacia otros asuntos, que condujeron a un mar de ideas novedosas, que hicieron olvidarse un buen rato de la aparición del judío; al final, éste, con una vivacidad que extrañamente contrastaba con su precedente impasibilidad, se abrió paso entre la muchedumbre para llegar hasta el estrado. En cuanto los estudiantes lo notaron, volvió la burla e inmediatamente una admiración reducida al silencio: Kant, tras examinar con atención por un instante al extranjero e intercambiar unas palabras con él, le estrechó la mano con cordialidad y lo abrazó. Como un reguero de pólvora se extendió el rumor entre la muchedumbre: "¡Es Moses Mendelssohn, el filósofo judío de Berlín!"; y respetuosamente los estudiantes formaron una guardia de honor mientras los dos filósofos abandonaban el anfiteatro cogidos del brazo"[23].

En el prefacio de su *Morgenstunden* (1785), Mendelssohn llama a Kant el "destructor universal" y afirma que, enfermo desde 1771, no conoce su pensamiento más que por "relatos no fiables o revistas que raramente resultan enriquecedoras". Por carta (10 de abril de 1783), le dirá: "Desde hace años estoy como muerto para la metafísica. Mi debilidad nerviosa me prohíbe cualquier esfuerzo, y he de distraerme entretanto con trabajos menores, de los cuales tendré la satisfacción de enviarle en breve algunas pruebas. Su *Crítica de la razón pura* es para mí precisamente un criterio de salud. En cuanto creo haber recuperado fuerzas, me atrevo con esta obra, demoledora para el sistema nervioso; y no he perdido del todo la esperanza de poder meditarla en su totalidad en esta vida". Kant deploró la "negligencia" de su amigo, pues "él es, de cuantos podrían iluminar al mundo en esta cuestión, el hombre más importante"; además, no creía demasiado en su debilidad nerviosa, "de la que no se detecta ni la más mínima huella en su *Jerusalem* ...

---

[23] El texto se encuentra en August Lewald, *Ein Menschenleben*, Leipzig 1844, vol. I, pág. 99.

Pocos hay tan afortunados que puedan pensar para sí mismos y al mismo tiempo ponerse en el lugar de los otros y encontrar en la exposición el estilo adecuado a todos ellos. Solamente hay un Mendelssohn" (16 de agosto de 1783). Kant añadirá en sus *Prolegómenos*: "Ciertamente, no a todo el mundo se le ha dado escribir con tanta elegancia como Mendelssohn". Por su parte, éste, al enviarle sus *Morgenstunden* dirá: "Sé que no estamos de acuerdo en principios fundamentales" (16 de octubre de 1785). Con todo, fue de los pocos en ver que Kant abría otra época en filosofía y que no podía haber acuerdo entre la escuela de Wolff (y Leibniz) y la de Kant.

En carta a Christian Gottlieb Schütz (noviembre de 1785) Kant escribe tras la lectura de las *Morgenstunden*: "Si bien hay que considerar el conjunto de la obra del digno Mendelssohn como una obra maestra de la ilusión en que cae nuestra razón cuando toma las condiciones subjetivas de su determinación de los objetos en general como condiciones de la posibilidad de esos mismos objetos –ilusión, cuya naturaleza verdadera ciertamente no es fácil presentar, como tampoco conseguir que el entendimiento se libere a fondo de ella–, no es menos cierto que esa excelente obra, independientemente de lo que dice de penetrante, nuevo y ejemplarmente claro en su conocimiento preliminar de la verdad, de la apariencia y del error y que se puede aplicar en toda su exposición filosófica, será de una utilidad esencial para la crítica de la razón humana por cuanto se refiere a su segunda parte ... Se puede considerar este último testamento de una metafísica dogmatizante a la vez como su producto más perfecto, tanto por la coherencia de su argumentación como por la claridad excepcional de su presentación, y como un testimonio, que no se devaluará jamás, de la perspicacia de un hombre que conoce y domina toda la fuerza de un modo de conocimiento, que considera como tarea propia; testimonio en que una crítica de la razón –que duda de que un proceso semejante pueda progresar con éxito– ve una ocasión permanente de verificar sus principios y, de inmediato, confirmarlos o rechazarlos".



Como ya hemos señalado, Kant refutó la prueba de la permanencia del alma en el pasaje de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, dedicado a los paralogismos. Utilizando el término de psicología racional Kant deja entrever que más que contra Mendelssohn, su argumentación va dirigida contra Wolff, el verdadero introductor del concepto y su competencia: a diferencia de la psicología experimental, procediendo *a priori*, con la ayuda de la razón y a partir de la esencia del alma, quiere mostrar por qué posee las facultades y leyes descritas empíricamente. Kant deja claro que, propiamente hablando, el *Fedón* nada tiene que ver con esto, pues "este filósofo perspicaz hizo notar enseguida la insuficiencia del argumento con que habitualmente se pretende probar que el alma (admitido que sea un ser simple) no puede dejar de existir *por disolución en partes*; vio bien que este argumento no basta para garantizar la persistencia necesaria del alma, pues también se podría admitir que dejara de existir por *extinción*". A pesar de esto, Kant dice: "Pero no pensó que, incluso concediendo al alma esa simplicidad porque no contiene nada cuyas partes estén unas fuera de otras ni, por tanto, dimensión extensiva, se le podría suponer una dimensión intensiva, es decir, un grado de realidad relativa a todos sus poderes y, en general, a cuanto constituye la existencia; que este grado puede disminuir pasando por toda la multiplicidad infinita de grados menores y que, así, la pretendida sustancia (la cosa cuya permanencia no está asegurada) puede quedar reducida a nada, si no por disolución en parte, sí al menos por una gradual disminución [*remissio*] de sus fuerzas (por consunción, si se me permite decirlo así). En efecto, la misma conciencia tiene, en todo momento, un grado que siempre puede disminuir; y lo mismo ocurre con el poder de tener conciencia de sí, de la misma manera que de todos los demás poderes en general". En definitiva, para Kant resulta imposible demostrar la permanencia del alma: en nuestra vida, porque es clara en sí misma; en la otra, porque es un dato de mi sentido íntimo.

De la refutación hay que hacer notar que Mendelssohn nunca pretendió refutar la extinción progresiva del alma pues, tras la lectura de Platón, sabía que ese era el argumento de Simias. Por otra

parte, Kant no quiso entender la noción de continuidad utilizada por Mendelssohn, siguiendo a Boskovich; para el de Königsberg, el alma es la conciencia con su infinidad de grados; y su objeción es la misma de Cebes modernizada; además, hace un uso dogmático y *ad hominem* del argumento de las dimensiones intensivas, normalmente reservado a las ciencias naturales.

B) LA RECEPCIÓN DE HEGEL

Hegel se refiere al *Fedón* en diversas ocasiones. En la *Lógica* observó que Kant confunde simplicidad cualitativa y unidad cuantitativa: en el primer libro (lógica del ser) no es contrario a la utilización del *quantum* en psicología racional, dado que el alma se considera ahí no como un espíritu, sino como un ser inmediato [Seelending]; en cambio, en el tercero (doctrina del concepto) notó que Kant utilizaba una categoría del ser –la dimensión intensiva– para el espíritu. En uno de los manuscritos de sus alumnos (semestre 1825-26) se puede leer: "Mendelssohn modernizó la filosofía platónica, aunque si se comparan ambas obras se ve que la filosofía metafísica wolffiana está muy por debajo de la especulación platónica". En otro pasaje, en cambio, se dice: "Para estudiar los diálogos de Platón hace falta un espíritu distante, impasible. Al comienzo de un diálogo se ve una magnífica introducción y escenas hermosas; hay ahí un elemento de exaltación, particularmente cuando se dirige a la juventud; luego se llega al elemento propiamente dialéctico, al especulativo. Así, por ejemplo, en el *Fedón* que Mendelssohn modernizó y transformó en metafísica wolffiana; el principio y el fin son exultantes, hermosos, mientras el centro tiene que ver con la dialéctica; si uno se deja exaltar por esas bellas escenas, luego ha de renunciar a ellas y andar entre las espinas y cardos de la metafísica".

La traducción hebrea del *Fedón*

A finales de 1767, Mendelssohn escribe a Raphaël Levi: "Desearía poder escribir un tratado sobre la inmortalidad del alma en hebreo. El *Fedón* no se puede traducir; estoy convencido de que



en hebreo, como mínimo, dejaría de tener sentido; por eso escogería otro ropaje para hacer comprensibles estas cosas a nuestros correligionarios. Pero no soy suficientemente ducho en hebreo". Poco antes, ese mismo año, había escrito a Hartwig Wessely: "Al principio quería escribir en la lengua sagrada y no quería darle la palabra a Sócrates, pues ¿qué tenemos que ver los partidarios de la verdadera religión con el hijo de Sofronico? Yo deseaba alejarme completamente de la manera de Platón y escribir mi propia obra sobre la naturaleza e inmortalidad del alma y mi idea era fundamentar lo que enseñaba en los escritos de nuestros sabios –¡bendita sea su memoria!– tal como se encuentran en los *aggadot* y en los *midrachot*, pues buena parte de los mismos concuerdan con lo que yo he expuesto por la vía de la filosofía y no la contradicen en absoluto. Sin embargo, me encontré con muchos contratiempos, que me persuadieron de elegir la lengua de los pueblos, como hombres más grandes y mejores que yo hicieron al escribir sus obras en árabe. Este cambio de lengua comportó un cambio en el tratamiento del tema y seguí las huellas de Platón".

Tras su muerte David Friedländer publicó dos tratados de Mendelssohn sobre el tema en hebreo, en que vuelven a aparecer los grandes puntos de la argumentación del *Fedón*; se trata de un *Sefer ha Nefesh* [Libro del alma] y de una larga carta al secretario de la comunidad de Berlín entre 1736 y 1773; en ellos, Mendelssohn intercala términos técnicos en alemán y en latín para hacerlos comprensibles a los hebreoparlantes[24]; empieza afirmando que la inmortalidad del alma es uno de los fundamentos de la Tora y de la fe, por más que refiriéndose sólo a la razón y no a la fe revelada, de manera que las citas bíblicas y rabínicas no son más que ornatos retóricos.

En 1787 apareció en Berlín la traducción que hizo un judío de Metz, Isaías Beer Bing, con un prefacio de Hartwig Wessely, en el

---

[24] Habrá que recordar la preocupación constante de Mendelssohn porque los judíos aprendieran alemán; fruto de esa intención fue una Biblia alemana con caracteres hebreos.

que señala que Mendelssohn mostró su acuerdo y satisfacción con la traducción. La publicación pone de manifiesto los estrechos lazos entre la *Haskala* de Metz y la de Berlín, de cuya sinagoga el traductor había dicho que era "un vivero de judíos ilustrados, entre los que Mendelssohn era generalmente considerado como el escritor más elegante y uno de los metafísicos más profundos de su siglo". La traducción conoció muchas reediciones.

Entre Atenas y Jerusalén

Un año antes de morir, en un artículo publicado en la *Berlinische Monatschrift* (febrero de 1785), en que trataba sobre cómo luchar contra el creciente fanatismo, Mendelssohn decía que el doble mal de su tiempo era el ateísmo y la superstición, contra el que no cabía más que la promoción de la Aufklärung, pues "el destino humano en general es no oprimir los prejuicios, sino iluminarlos". ¿Significaba esto una secularización absoluta del judaísmo? ¿Había optado Mendelssohn por Atenas abandonando Jerusalén? La disyuntiva parece que ya se planteó en su momento.

"En el fondo, Mendelssohn no tuvo suerte: rechazado por los alemanes, que no aceptaban al judío que había en él, tampoco era aceptado por los judíos que vieron en él (un poco precipitadamente) al padre espiritual de la asimilación"[25]. Lo que aquí deja entrever Hayoun, lo explicita nuestro Dominique Bourel, para concluir su biografía: "Mendelssohn fue el hombre de una doble fidelidad: al pensamiento alemán y al pensamiento judío, mostrando no sólo la posibilidad, sino también la necesidad del mestizaje, de la hibridación, tanto para Europa como para los judíos, puestos uno frente al otro, próximos o lejanos, "casi idénticos" o extraños, pero indisociablemente ligados para lo mejor y lo peor. Él era consciente de ese maridaje alemán y judío, del que hizo una *homotimia*, una honrosa equiparación, entre Alemania y el judaísmo. Esta alianza

---

[25] Cfr. Maurice-Ruben Hayoun, *Le judaïsme moderne*, PUF, París 1989 (3ª 1996), pág. 51.



fundará una verdadera modernización del judaísmo y de Alemania. En esa doble historia sucederá a menudo que no se sepa ya demasiado bien qué es alemán y qué judío, en la medida en que estamos ante lo singular e imposible: ¿un parentesco espiritual? Esta larga historia gemela, inaugurada por Moses Mendelssohn, está lejos de haber mostrado hoy todo su sentido. Mendelssohn fue un judío feliz: ¿esta es la razón de que nos resulte tan lejano?".

A la problemática de la asimilación ya había hecho alusión E. Levinas en el prefacio a la edición francesa que hizo D. Bourel del *Jerusalem* de Mendelssohn[26]. Dice Levinas que es habitual considerar la obra de Mendelssohn, especialmente su *Jerusalem*, como la filosofía (ideología o carta) de la emancipación de los judíos dispersos por las naciones europeas y donde, hace dos siglos, aún estaban privados de los derechos políticos. Según Mendelssohn, esa integración o asimilación política no debía conllevar la pérdida de su identidad histórica particular, interpretada esencial y exclusivamente como religiosa. Lo religioso era, para Mendelssohn, un dominio regido por la libertad de conciencia y, por tanto, fuera de las constricciones del Estado y de las diversas iglesias; en contrapartida, las convicciones religiosas no pueden comportar en un Estado ninguna excepción para cercenar la legalidad y la igualdad civil de nadie, así como tampoco un privilegio político.

Más allá de la igualdad de las diversas religiones ante el Estado, Mendelssohn preconiza una noción de libertad más radical que la de los legisladores de la época. Siguiendo a Alexander Altmann, Levinas descubre que para Mendelssohn la libertad del derecho natural no puede ser limitada por ningún contrato social, hay una imposibilidad quasi ontológica de renunciar a la libertad, de manera que ésta es a la vez un derecho y una obligación que, en caso de conflicto, debe prevalecer. Así, mientras un individuo puede restringir sus derechos naturales a favor de la paz y de la seguridad del

---

[26] Ver la nota 3 de esta Introducción.

orden social, la libertad de conciencia no soporta restricciones por esos argumentos: la paz y la seguridad no son, pues, la última motivación del contrato social y del Estado, pues la misión de éste consiste en favorecer la libertad, como posibilidad de una vida más activa y creadora. En este sentido, la ley natural es la protección del hombre contra la opresión: esa es la base espiritual para la entrada de los judíos en la ciudad, sin que su religión sea un obstáculo para esa emancipación. La dignidad del ciudadano, su "difícil libertad", proviene de esa base. Es más: en el caso del judío Mendelssohn, su deseo de emancipación no ha olvidado la vocación de Israel, su singularidad universalista: ser con las naciones es también ser para las naciones. Su obra inauguró una época nueva en la historia judía: da testimonio de un judaísmo que pretende una simbiosis con el mundo humano no judío más allá del universalismo místico de ser-para-los-demás. Por encima del humanismo ético y el respeto de la persona en el otro, Mendelssohn ha afirmado la unidad intelectual de la humanidad en torno a las mismas verdades o a verdades interferentes, pero siempre recíprocamente traducibles, lo que significa la unidad profunda de la civilización humana. Y pregunta Levinas: ¿Esa posibilidad de verdades interferentes no es la vida en común de la humanidad o la definición misma o, al menos, la promesa esencial de Occidente?

Hoy, en nuestras sociedades occidentales, *mutatis mutandis*, nos encontramos con una tarea bien parecida a la suya: qué hacer frente al fanatismo de los diversos fundamentalismos, cómo mantener la fidelidad a las diversas tradiciones de origen y a las nuevas tendencias epistemológicas, qué hacer para que nuestra vida sea razonable y honrosa, razonablemente honrada u honestamente razonable; y especialmente cuando no está tan claro dónde están y en qué consisten nuestra Atenas y nuestra particular Jerusalén.

En 2003 apareció en Francia el libro de Laura Bossi, *Histoire naturelle de l'âme*, (PUF 2003. 480 pages). Neuróloga, especialista de epilepsia, neurodegeneración y farmacología, Laura Bossi dedica esta obra a la historia de las ciencias. Parte de una constatación:



la noción del alma forma parte de la historia de casi todas las ciencias que, sin embargo, hoy, no se atreven a hacer ninguna referencia a este patrimonio, por su relación con la religión y el espiritualismo o por la evolución de nuestros conocimientos del «hombre neuronal».

¿Por qué sucede esto? ¿Cabe seguir hablando de alma? Para responder a estas dos cuestiones rastrea («investiga descriptivamente», eso significa el término griego «historia») en la historia el lugar que ha ocupado el alma en las diversas sociedades, en los diversos ámbitos intelectuales (medicina, biología, psicoanálisis, antropología, religión, filosofía, etc.) y cómo la han entendido los grandes autores. Ahora bien, al alma van ligados temas como: la individuación humana, la relación hombre-animal, estados vegetativos, eutanasia, genética, bioética, muerte...; es decir, trata de nuestra humanidad, de nuestra existencia individual y de la evolución de la vida.

La Mettrie, el autor de *L'homme-machine*[27], publicó también una historia natural del alma, que era para él un producto del cerebro, un término vano. La concepción « mecanicista » ya estaba presente en Galeno, para quien el cuerpo estaba animado por tres almas, ligadas al cerebro, al corazón y al hígado, que, a diferencia de las de Platón, eran mortales. En Descartes el alma se encuentra en la glándula pineal.

En el fondo, la cuestión del alma es la de la naturaleza del individuo. En otro tiempo, de acuerdo con la idea de la gran escala de los seres, los individuos estaban clasificados según la potencia de su alma. En la tradición cristiana, la dignidad del individuo tiene su razón en su alma racional. El término jurídico de « persona » designa al individuo acogido en la ciudad y se opone al resto del

---

[27] Médico y filósofo francés (Saint-Malo 1709 – Berlín 1751); expulsado de Francia (1746) y de Holanda (1748) por sus opiniones, encontró refugio y apoyo en Federico II. Entre sus obras de medicina: *Traité du vertige*, 1737; *Observation de médecine pratique*, 1743; Histoire naturelle de l'âme, 1745; *Politique de la médecine*, 1746; materialista, aplicó al hombre la teoría cartesiana de los animales-máquina (*L'Homme-machine*, 1748).

mundo compuesto por «cosas», pero no equivale sin más al de individuo. Esto comporta ciertas dificultades. Por ejemplo: un feto, muerto en accidente, jurídicamente no es una persona, ¿es por tanto una cosa? Una persona declarada muerta cerebralmente, pero con respiración asistida ¿sigue siendo un individuo? Un cadáver no es ya una persona, pero ¿es una cosa o un individuo? ¿Cómo se entiende que se reclamen actualmente derechos para los animales? ¿Dónde está la frontera que separa al individuo de la persona?

Para la biología actual el embrión animal o humano, a partir de las primeras células, es un individuo único; ahora bien, ¿a partir de qué punto dos gemelos o dos animales clonados son individuos diferentes? ¿Un esqueje vegetal es un individuo? Vulgarmente hoy se acepta que el individuo se difumina y desaparece en el reino de los genes: los individuos pasan, mientras los genes permanecen; como dice Richard Dawkins, los individuos son artefactos inventados por los genes para reproducirse[28], de manera que el individuo es una suerte de zombi pilotado por los genes, y que desaparece a favor de la especie, pues ésta permanece mientras aquél es efímero, olvidando que la base de la evolución es el individuo, que es quien nace, crece y muere, no los genes ni las especies[29].

---

[28] Un amigo informático está trabajando en un experimento bien curioso (para mí): trata de ver si es posible programar un chip para que, al quedar saturado, sea capaz de destruir una parte de su depósito (considerado no esencial para su supervivencia) con el fin de dejar espacio libre para nueva información o nuevas funciones: una especie de inmortalidad autosuficiente.

[29] Curiosa la pregunta de Jorge Wagensberg: las iguanas de las Galápagos tienen una glándula junto al ojo por donde excretan la sal con un gesto a medio camino entre el escupir y el estornudar; unas pocas iguanas, muy probablemente, llegaron a las islas procedentes de las aguas dulces del Amazonas: ¿cómo se adaptaron a la única agua que allí había, la salada? Y dice Wagensberg. "No queda ni rastro de cómo ocurrieron estas formidables adaptaciones. Uno tiende a pensar que el tiempo necesario para adaptarse es mucho mayor de lo que el individuo puede resistir sin haberse adaptado. Esta aparente contradicción se resuelve distinguiendo entre la selección natural y la selección cultural: en ésta el problema precede a la solución ... Todo se invierte en el caso de la selección natural, donde primero es la solución y luego el problema. El primer pájaro que voló ya tenía plumas cuando levantó el vuelo por primera vez. Las plumas ya habían sido bendecidas por la selección natural como protección contra el frío y la humedad" (Babelia, *El País*, 17-XII-2005, pág. 32).

La Mettrie, que se oponía al dualismo cartesiano, coincidía con el autor del *Discours de la méthode* en su concepción del cuerpo como máquina, visión dominante en nuestros días: el cuerpo, incluido el cerebro, es una máquina reparable, mejorable, ampliable casi infinitamente, sin debilidad ni enfermedades; el espíritu (sustituto moderno del alma) es pensado según el modelo del "ordinador": el cerebro sería el *hard* y el espíritu el *soft*. Los "memos" de Dawkins actúan como unidades de información que, genéticamente, se sirven de los individuos para reproducirse y tener una vida propia; el espíritu de un individuo sería un "logiciel" (Humberto Eco dixit), capaz de sobrevivir a la muerte del cuerpo.

Por su parte, Ernst Haeckel, biólogo alemán influido por el romanticismo, imagina una gradación de las almas que va de las células al Estado, en una gradación arbórea de la evolución en una especie de panteísmo, en el que las religiones quedarían en una especie de "zoo cultural" (Daniel Dennett, próximo a Dawkins).

Parece que los biólogos actuales son los herederos, a menudo inconscientes de tradiciones irreconciliables: por una parte hay una unidad del mundo vivo, con sus gradaciones desde la célula primitiva unicelular a los seres más complejos, incluido un "cerebro planetario"; por otra, la idea de que los cuerpos y los animales son máquinas, pertenecientes a un mundo diferente del pensamiento consciente (heredero de la desaparecida alma); por una parte, un materialismo muy reduccionista y, por otra, un fuerte apego a la inmortalidad (de los genes, memos, especies, árbol de la vida…).

Y todo esto performado por una especie de utilitarismo: cualquier acción es buena o mala según sus resultados; así, los seres vivos buscan su felicidad máxima, de manera que los que son incapaces de este sentimiento quedan apartados y fuera de juego. Peter Singer, por ejemplo, dice que a los animales hay que darles una carta de derechos, puesto que, como los humanos, son capaces de felicidad y de desgracia. Sin embargo, no todos los humanos pueden sentir la felicidad: embriones o muertos cerebrales, minusváli-

dos y enfermos profundos; es decir, no hay una sacralidad del hombre en cuanto tal, pues hay vidas que no merecen ser vividas, de manera que se puede llegar fácilmente al peor y más bárbaro eugenismo o, también, a la casuística de la eutanasia (a veces una decisión tomada para liberar a los próximos del peso de la propia existencia enferma o disminuida).

Hemos hecho la traducción a partir de la edición a cargo de Dominique Bourel *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Felix Meiner Verlag [Philosophische Bibliothek 317], Hamburg 1979; esta edición reproduce el de la Jubiläumsausgabe (Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften, III/1: Schriften zur Philosophie und Ästhetik, bearbeitet von Fritz Bamberger und Leo Strauss, entnommen und mit freundlicher Genehmigung des Verlages Friedrich Frommann), a la que se ha añadido una introducción de Nathan Rothenstreich y un estudio del propio D. Bourel, así como los prólogos de Moses Mendelssohn a la segunda y tercera edición de la obra.

No quiero acabar sin manifestar mi agradecimiento, en primer lugar, a Agustín Andreu, sabio traductor de las obras de Lessing, quien [literalmente] me empujó a sacar a la luz las ideas y preocupaciones del buen judío Mendelssohn, tan bien dibujado en la obra *Natán el sabio* del bibliotecario de la Herzog-August-Bibliothek de Wolfenbüttel: con la presente traducción saldo una deuda, contraída con él tras la aparición de la obra *Jerusalem* en castellano. Por otra parte, además de mis compañeros de trabajo en el MuVIM, que han mirado y revisado con gusto mi trabajo, tres personas me han ayudado [y no poco] a dilucidar algunos conceptos: Mila Lozano, Nacho Ninyerola y Juan R. Soler. A todos ellos, gracias.


SOCRATES · MENDELSSOHN

Fedón
o
sobre la
inmortalidad del alma,
en tres diálogos,
por
Moses Mendelssohn

Con el permiso del rey de Prusia,

príncipe elector de Brandenburgo y Sajonia.

Berlin y Stettin.

Friedrich Nicolai.

1767.



PROYECTO*

Primera prueba de la inmortalidad del alma

1. Todas las cosas naturales están sometidas a una constante transformación.

2. En esta secuencia de transformaciones no se encuentra en ninguna parte interrupción alguna, pues, de ser así, las fuerzas de la naturaleza tendrían que haber quedado inactivas de repente.

3. Más bien, las situaciones[1] contrapuestas, que son posibles en una cosa, se alternan constantemente.

4. Y lo hacen no de repente, no mediante un salto, sino progresivamente, a través de una transición entre ambas situaciones contrapuestas, que hace posible el retorno de una situación a otra. Esta transición tiene, unas veces, un nombre especial, pero otras, no. En el ínterin, sin embargo, está siempre presente.

5. La muerte y la vida son dos situaciones contrapuestas de una cosa.

---

* Para no distraer la atención del lector, casi todas mis notas del texto de Moses Mendelssohn son referencias a términos alemanes. Las notas marcadas con * son propias del mismo autor.

[1] Zustände: situación o estado de alguna cosa.

6. La transición de la vida a la muerte es la ablación de las fuerzas[2], el morir.

7. La muerte no es una verdadera aniquilación absoluta[3], pues todas las fuerzas de la naturaleza no son suficientes para aniquilar absolutamente una cosa, en la medida en que no es posible ninguna transición del ser al no ser ni, en consecuencia, tendría que producirse ningún verdadero salto.

8. Las almas de los muertos, por tanto, todavía son existentes[4].

9. Es decir, todavía siguen estando sometidas a transformaciones (& 2.3). Si la muerte fuera una situación uniforme, inmutable, la naturaleza como tal tendría que ser, a la postre, uniforme e inmutable. En efecto, todo lo vivo muere y la muerte jamás es, desde este presupuesto, viva.

10. La muerte es, por tanto, una transición a otra situación.

11. Y si la naturaleza no contradice sus propios caminos, una transición a la vida.

12. Las transformaciones en la naturaleza siguen más una línea sinuosa que recta.

2ª prueba

El alma nunca se comporta de manera puramente pasiva, sino siempre con una fuerza intensa.

1. Tiene una cantidad de conceptos oscuros, de los que no es consciente. Puesto que 1) de cualquier persona, que sólo tiene una idea de la extensión, se puede sonsacar mediante preguntas la matemática entera, el concepto de extensión debe de contener en sí todas las proposiciones[5] de la matemática. Por su parte, el alma,

---

[2] Kräfte: fuerzas o energías, en el sentido de lo que tiene virtud para hacer algo.
[3] Zernichtung: aniquilación absoluta, como indica el nicht que lleva inherente el término.
[4] vorhanden: lo que está a mano.
[5] Lehrsätze.

a partir de preguntas que se le hacen, se interesa por unas ideas u otras[6]. 2) Los *fantasmas* muestran que, a menudo, determinados conceptos parecen estar dormidos en el alma hasta que, a raíz de otras ideas que les son semejantes, vuelven a despertar.

Es, pues, sumamente probable que las ideas externas nunca produzcan un concepto y que no sean más que la ocasión para que al alma le resulten más vivas determinadas ideas, de manera que el aprender se diferencie del recordar sólo por la conciencia de haber tenido realmente esta idea en otro tiempo y que falta precisamente en el estudio[7].

En el estudio, el alma actúa no simplemente de manera pasiva: al igual que en la abstracción, consecuentemente tampoco lo hace en el estudio. En efecto, a los conceptos de la semejanza corresponden conceptos abstractos y principios ontológicos universales, en la medida en que deben ser claros[8].

[El alma] siempre tiene, por tanto, una fuerza efectiva[9] que, en consecuencia, ya tiene que haber sido efectiva, incluso antes de haber sido unida a este cuerpo.

Por lo demás, que el alma no es una cosa compuesta queda de manifiesto a partir de la facultad[10] de representarse las realidades sin sus límites. Esto, en efecto, no lo puede hacer nada compuesto, cuyas transformaciones sólo consisten en el movimiento.

---

[6] Vorstellungen: ideas en el sentido de representaciones.
[7] Erlernen.
[8] deutlich: téngase en cuenta la resonancia cartesiana del término.
[9] wirksam: efectivo por eficiente, activo, "actuante".
[10] Vermögen: facultad en el sentido de capacidad.



PRÓLOGO

Los siguientes diálogos de Sócrates con sus amigos sobre la inmortalidad del alma tenían que estar dedicados a mi amigo Abbt. Fue él quien me animó a retomar este trabajo, iniciado y abandonado hace algunos años. Cuando todavía era profesor en Rinteln, me dio a conocer, en una de sus amistosas cartas, sus opiniones sobre el destino de la persona[11]. A partir de nuestro intercambio epistolar sobre esta materia surgieron los pequeños artículos que aparecieron en la parte 19ª de *Literaturbriefe*, bajo el título "Zweifel und Orakul die Bestimmung des Menschen betreffend" [Dudas y oráculos acerca del destino de la persona]. Yo tuve la suerte de recibir la adhesión de mi amigo en algunos de los puntos más importantes, por más que no podía dejarle satisfecho del todo. Con la sinceridad[15] de un verdadero amigo vertió en mi pecho los más recónditos sentimientos de su alma, de todo su corazón. Sus reflexiones filosóficas consiguieron, mediante los dulces sentimientos del buen corazón, un impulso propio, con el que habrían encendido en el pecho más frío el amor a la verdad; incluso sus

---

[11] Bestimmung des Menschen: destino en el sentido de vocación o determinación, posibilidad que ha de ser actualizada, realizada mediante el esfuerzo.

[12] Offenherzigkeit: literalmente apertura del corazón, magnanimidad.



dudas nunca impidieron descubrir nuevas perspectivas y colocar a la verdad bajo una luz más clara. Según lo acordado, yo debía elaborar estos diálogos y exponer en ellos las principales proposiciones a las que habíamos llegado y que, posteriormente, debían servir para nuestro intercambio epistolar.

Sin embargo, la providencia ha querido arrancar de la tierra a este genio floreciente. Corta y gloriosa fue la carrera que él corrió aquí abajo. Para los alemanes, su meritoria obra quedará como un inolvidable monumento de sus propios méritos: comparada con sus años, su obra merece la admiración de la posteridad. ¡Cuántos frutos cabía esperar de un árbol, cuyas flores fueron tan exquisitas! Todavía tenía entre manos otras obras, que tendrían que llevarse a cabo, con la pericia[13] y las fuerzas del espíritu como las suyas. Todas estas hermosas esperanzas están ahí. Con él, Alemania pierde un escritor muy certero, la humanidad un sabio afectuoso, cuyos sentimientos eran tan nobles como despejado su intelecto; sus amigos [pierden] al amigo más cariñoso y yo a un compañero en el camino hacia la verdad, que me prevenía de los traspiés.

Siguiendo el ejemplo de Platón, he hecho que Sócrates, en sus últimas horas, expusiera a sus discípulos las razones en favor de la inmortalidad del alma humana. El diálogo del escritor griego, que lleva el nombre de Fedón, tiene abundantes y extraordinarias bellezas, que merecían utilizarse en favor de la doctrina de la inmortalidad. He utilizado el aspecto, la disposición y la oratoria del mismo; y sólo he tratado de adaptar la argumentación metafísica al gusto de nuestro tiempo. En el primer diálogo podía mantenerme más próximo a mi modelo. Diversas pruebas[14] suyas parecían necesitar sólo un pequeño cambio de aspecto, y otros un desarrollo a partir de sus primeras razones para conseguir la fuerza de persuasión, que un lector moderno echa en falta en el diálogo de Platón. La declamación extensa y vehemente contra el cuerpo

[13] Erfahrenheit.
[14] Beweisgründe

humano y sus necesidades, que Platón parece haber escrito más según el espíritu de Pitágoras que según el de su maestro tenía que ser muy suavizado de acuerdo con nuestro mejor concepto del valor de esta divina criatura; y, a pesar de eso, sonará extraño en los oídos de no pocos lectores actuales. Confieso que he mantenido este pasaje sólo por respeto a la convincente elocuencia de Platón.

Posteriormente me vi obligado a apartarme por completo de Platón. Sus pruebas de la inmortalidad del alma parecen, como mínimo, tan superficiales y extravagantes que apenas merecen una refutación seria. No soy capaz de decidir si esto procede de nuestra mejor comprensión[15] de la filosofía[16] o de nuestra peor comprensión del lenguaje filosófico de los antiguos. En el segundo diálogo he escogido una prueba de la inmortalidad del alma, que dieron los discípulos de Platón y algunos filósofos modernos han tomado de ellos. No sólo me pareció convincente, sino también la más oportuna para ser expuesta según el método socrático.

En el tercer diálogo tuve que recurrir por completo a los modernos y hacer hablar a mi Sócrates casi como un filósofo del siglo XVIII. Preferí incurrir en un anacronismo, antes que omitir razones que podían ayudar algo a la persuasión.

De esta manera ha surgido este híbrido de traducción y elaboración propia. Que otros decidan si ofrezco algo nuevo o sólo presento de otra manera lo dicho tan a menudo. En una materia sobre la que tan grandes cabezas han reflexionado, es difícil ser nuevo; y resulta irrisorio querer aparentarlo. Si hubiera podido mencionar a escritores, habrían aparecido a menudo los nombres de Plotino, [Des] Cartes, Leibnitz, Wolf, Baumgarten y Reimarus, entre otros. Así tal vez el lector vería con más claridad lo que he aportado de mi cosecha. Al simple interesado le resulta indiferente si una prueba se debe a éste o a aquél; y el erudito sabe distin-

[15] Einsicht
[16] Weltweisheit

guir muy bien lo mío y lo tuyo en tan importantes materias. En cualquier caso, al lector le pido que fije su atención en las razones que yo deduzco de la armonía de las verdades morales y, en especial, del sistema de nuestros derechos y deberes. Yo no recuerdo si las he leído en algún escritor y me parecen convincentes para quien está de acuerdo con los postulados. La forma de la exposición me ha obligado a presentarlas como meras razones persuasivas; sin embargo, las considero capaces de ser expuestas conforme a la sutileza de la lógica más estricta.

He considerado útil presentar primero el carácter de Sócrates para refrescar en el lector la memoria del filósofo, que es el personaje principal de los diálogos. Para ello me ha servido de hilo conductor la obra *Life of Socrates* de Cooper (London 1750), aunque también he consultado las fuentes.

VIDA Y CARÁCTER DE SÓCRATES

Sócrates, hijo del escultor Sofronico y de la comadrona Fenareta, el más sabio y virtuoso de los griegos, nació el año cuarto de la LXXVII Olimpiada, en Atenas, en el gremio alopecio [madriguera de zorros]. De joven, su padre lo encaminó a la escultura, en la que debió hacer no pocos progresos si, como algunos aseguran, hizo las gracias vestidas, que estaban en la muralla de Atenas, detrás de la estatua de Minerva. Los tiempos, en que vivieron un Fidias, un Zeuxis y un Miron, no pueden haber colocado un trabajo mediano en un lugar tan importante.

A los treinta años aproximadamente, cuando su padre ya hacía tiempo que había muerto y él, no por especial vocación, sino por necesidad, seguía trabajando en la escultura, vino a conocerlo Critón, un noble ateniense, que advirtió su notable talento y pensó que podía ser más útil al género humano con su reflexión que con su trabajo manual. Lo sacó de la escuela de arte y lo llevó junto a los sabios de aquel tiempo para que pudiera contemplar e imitar bellezas de un orden superior. Aprendéis el arte de imitar la vida en lo inanimado, a hacer la piedra semejante a la persona; buscad, en cambio, la sabiduría de imitar lo infinito en lo finito, acercar tanto como sea posible en esta vida el alma



de la persona a la belleza y perfección[17] originales. Sócrates saboreó la enseñanza y el trato de los personajes más famosos de todas las ciencias y artes, de entre los cuales sus discípulos nombran a Arquelao, Anaxágoras, Prodico, Eveno, Isimaco, Teodoro y otros.

Critón le cubrió las necesidades vitales y Sócrates se dedicó al principio, con mucha diligencia, a la física[18] que, en aquel tiempo, estaba muy de moda. Pero bien pronto advirtió que había llegado el momento de reconducir la sabiduría de la contemplación de la naturaleza a la contemplación de la persona. Ese es el camino que la filosofía debería recorrer siempre. Tiene que empezar por la investigación de los objetos exteriores, pero a cada paso que da tendría que dirigir su mirada a la persona, a cuya verdadera felicidad deberían tender todos sus esfuerzos. Si el movimiento de los planetas, la esencia de los cuerpos celestes, la naturaleza de los elementos, etc. no tienen, al menos indirectamente, cierta influencia en nuestra felicidad, la persona no está destinada a investigarlos. Sócrates fue el primero, como dice Cicerón, que trajo la filosofía del cielo a la tierra, la colocó en las ciudades, la introdujo en las casas de las personas y se vio obligado a meditar sobre su conducta. Por otra parte, como suelen hacer en general los innovadores, también fue demasiado lejos y, de vez en cuando, habló de las ciencias más relevantes con una especie de menosprecio, que no conviene al sabio juez de las cosas.

Por aquel entonces había en Grecia, como en cualquier época entre la plebe, una especie de eruditos con gran prestigio, que se esforzaban en favorecer arraigados prejuicios y caducas supersticiones mediante toda suerte de razones aparentes y sofismas. Se daban a sí mismos el título honorífico de Sofistas, que su conducta transformaba en un título repugnante. Se ocupaban de la educación de la juventud y, con la aceptación general, enseñaban artes, ciencias, ética y religión tanto en escuelas públicas como en casas pri-

---

[17] Vollkommenheit: plenitud y, por eso, perfección.
[18] Naturlehre



vadas. Sabían que, en las formas democráticas de gobierno, por encima de todo se aprecia la oratoria, que a un hombre libre le gusta oír parlotear de política y que el ansia de saber de las cabezas banales quiere apaciguarse preferentemente con cuentos: por eso, en sus lecciones, jamás se olvidaban de entremezclar brillante oratoria, falsa política y disparatadas fábulas de manera tan primorosa que el pueblo los escuchaba con admiración y les pagaba con profusión. Tenían buena concordia con la clase sacerdotal: ambas partes tenían la sabia máxima de vivir y dejar vivir. Cuando la tiranía de los farsantes ya no podía mantener bajo su yugo el espíritu libre de las personas, estos aparentes amigos de la verdad eran los encargados de llevarlo engañado por falsos caminos, confundir los conceptos naturales y, mediante deslumbrantes sofismas, eliminar toda diferencia entre verdad y error, justicia e injusticia, bien y mal. En la teoría, su postulado fundamental era: todo se puede demostrar y refutar; y en la práctica: hay que sacar todo el provecho posible de la necedad de los demás y de la propia superioridad. Esta última máxima, como es fácil suponer, la mantenían en secreto ante el pueblo y sólo la confiaban a sus favoritos, a los que tenían que participar en su negocio; la moral, que enseñaban públicamente, era no menos perniciosa para el corazón de las personas, que su política para la justicia, la libertad y la felicidad del género humano.

Y al ser tan astutos como para enmarañar el sistema de religión dominante con sus propios intereses, no sólo hacía falta decisión y heroicidad para detener sus estafas, sino que un verdadero amigo de la virtud no podía intentarlo sino con la mayor prudencia. No hay ningún sistema religioso tan corrupto que no conceda cierta santidad al menos a algunos deberes de humanidad, que el filántropo ha de respetar y el reformador de las costumbres[19] ha de dejar sin tocar, si no quiere actuar contra su propia intención. El paso de la duda en las cuestiones religiosas a la frivolidad, del abandono del culto divino externo al menosprecio de todo culto sin más suele ser fácil, especialmente para espíritus, que no están bajo el dominio de la razón,

[19] Sittenverbesserer

sino que son regidos por la codicia, la ambición de honores o la sensualidad. Los sacerdotes de la superstición acuden demasiado a menudo a este recurso y recurren a él, como si de un santuario inviolable se tratara, tan pronto como se ven atacados.

Tales dificultades y estorbos se encontró Sócrates en su camino, cuando tomó la gran decisión de difundir la virtud y la sabiduría entre sus semejantes. Por una parte, tenía que vencer los propios prejuicios de la educación, iluminar la ignorancia de los demás, combatir la sofistería, soportar la malicia, la envidia, la difamación y el ultraje por parte de sus detractores, soportar la pobreza, combatir el poder establecido; y, lo más difícil, abortar los oscuros actos de horror de la superstición. Por otra, había que tratar con cuidado a los débiles espíritus de sus conciudadanos, evitar escándalos y no perder por ligereza la buena influencia que tiene en las costumbres de los ingenuos incluso la más infantil de las religiones. Todas estas dificultades las superó con la sabiduría de un verdadero filósofo, con la paciencia de un santo, con la desinteresada virtud de un filántropo, con la decisión de un héroe, a costa de y con la pérdida de todos los bienes y placeres mundanos. Salud, poder, comodidad, fama, tranquilidad y, finalmente, la vida misma: todo lo sacrificó de la manera más afectuosa para bien de sus semejantes. Con tanta fuerza actuaba en él el amor a la virtud y a la honradez, y la inviolabilidad de los deberes hacia el creador y conservador de las cosas, a quien el confesaba de la manera más viva con la pura luz de la razón.

Estas perspectivas superiores de cosmopolita[20] no le apartaban, sin embargo, de cumplir con los deberes más comunes hacia su patria. A sus treinta y seis años se enroló en la guerra contra los potideos, los habitantes de una ciudad de Tracia, que se habían rebelado contra los atenienses, a quienes debían tributar como vasallos. Tampoco aquí dejó pasar la ocasión de fortalecer su cuerpo en medio de todas las incomodidades de la guerra y la crudeza

[20] Weltbürger: desde la perspectiva del dominio de la razón es lógico hablar de “ciudadanos del mundo”, pues la razón es universal.

de la época del año, así como de ejercitar su alma en la intrepidez y el desprecio del peligro. Con el acuerdo general de sus mismos compañeros de guerra ganó el premio al valor, pero se lo cedió a Alcibiades, a quien estimaba: de esta manera pretendía animarle a que, en el futuro, consiguiera tales homenajes de la patria con sus propias acciones. Poco antes le había salvado la vida en un combate. Tenían asediada la ciudad de Potidea en medio del frío más riguroso. Mientras los demás se desvanecían por la helada, él siguió con su vestido habitual, caminando descalzo por el hielo. En el campamento y en la misma Atenas se desencadenó la peste. Parece increíble lo que Diógenes Laercio y Aelian aseguran: Sócrates debió de ser el único al que no le atacó. Sin sacar ninguna conclusión de esta circunstancia, que bien pudo ser mera casualidad, se puede decir con certeza que era de complexión fuerte y sólida, que él había sabido mantener con templanza, entrenamiento y desapego de toda blandenguería de manera que era muy fuerte frente a cualquier contratiempo y dificultad de la vida. Asimismo, en el campo de batalla, no sólo no dejó de ejercitar sus facultades del alma, sino que las forzó al máximo. A veces se le veía veinticuatro horas de pie en el mismo lugar, con la mirada fija, abstraído en sus pensamientos, como si el espíritu estuviera ausente de su cuerpo, dice Aulus Gellius. No se puede negar que estos éxtasis eran una predisposición al misticismo[21] y que en su vida se encuentran muchos vestigios de que no se había liberado completamente de ello. En cualquier caso era un misticismo inofensivo, que no tenía su origen ni en la arrogancia ni en la misantropía y que, en la situación en que se encontraba, es posible que le fuera muy útil. Tal vez las fuerzas normales de la naturaleza no sean suficientes para elevar a la persona hasta tan altos pensamientos y tan firmes decisiones.

Una vez finalizada la campaña militar volvió a su ciudad y empezó a combatir con firmeza la sofistería y la superstición y a instruir a sus conciudadanos en la virtud y en la sabiduría. Abiertamente, en las calles, en los paseos, en los baños, en casas particulares, en

[21] Schwärmerei: misticismo, en sentido peyorativo; fantasioso.

los talleres de los artistas, allá donde encontraba personas, que creía poder mejorar, las paraba y entablaba con ellas una conversación*, les explicaba lo que era justo e injusto, lo bueno y lo malo, lo santo y lo profano[22]; les hablaba de la providencia y gobierno de dios, de los medios para agradarle, de los deberes de un ciudadano, de un padre de familia, de un marido, etc. Y todo esto jamás en el tono impositivo de un maestro, sino como un amigo que, también él, quiere, ante todo, buscar con nosotros la verdad. Pero, mediante las más ingenuas preguntas de niño, sabía introducirlo de manera que se le podía seguir de pregunta en pregunta, sin especial esfuerzo y, sin darse cuenta, uno se veía en la meta y creía no haber aprendido la verdad, sino haberla hallado por sí mismo. En esto imito a mi madre, solía decir en broma: ella ya no paría, pero poseía los recursos para ayudar a otras a traer a sus hijos al mundo. De manera semejante yo desempeño el oficio de un partero con mis amigos. Yo pregunto e investigo hasta que sale a la luz el fruto escondido de su entendimiento.

Este método de saber la verdad preguntando era, además, el más adecuado para refutar a los sofistas. Si se trataba de una exposición extensa, eran inabordables, pues tenían a su disposición tantos disparates, tantos cuentos, tantos sofismas[23] y tantas figuras retóricas que quienes les escuchaban quedaban deslumbrados y creían estar convencidos. Casi nunca les faltaba el aplauso general. Y hay que imaginarse la mirada de triunfo con que esos maestros contemplaban desde su altura a sus discípulos o a sus pocos contrincantes. ¿Qué hacía Sócrates en esas situaciones? Aplaudía también; pero se atrevía a hacer algunas preguntas ligeramente alejadas de la cuestión,

---

* A Jenofonte lo conoció de la siguiente manera. Se encontró con él en un corredor estrecho. La hermosa y discreta presencia del joven le agradó tanto que le puso delante su bastón sin dejarle pasar. Jovenzuelo, le dijo, ¿sabes dónde se pueden satisfacer las necesidades vitales? Por supuesto, respondió Jenofonte. ¿Y sabes también dónde se consigue la virtud y la justicia? El joven quedó desconcertado y le miró. Pues, sígueme, dijo Sócrates, yo te lo mostraré. Le siguió y fue su discípulo más fiel; y ya se sabe cuánto tuvo que agradecérselo.

[22] unheilig: profano, por no santo.

[23] Scheingründe: sofisma; literalmente, razones aparentes o razones que sólo lo son aparentemente.

que el muy docto personaje consideraba infantiles, y las contestaba sólo por compasión. Poco a poco, como a hurtadillas, iba acercándose cada vez más al asunto, siempre con preguntas, y siempre impidiendo que sus contrincantes tuvieran ocasión de extraviarse en interminables peroratas. De esta manera se veían obligados a distinguir claramente los conceptos, a dar explicaciones justas y a sacar incongruentes consecuencias de sus falsos presupuestos. A la postre se veían en tales aprietos que se impacientaban; él, por el contrario, nunca: es más, soportaba su falta de consideración con la mayor serenidad, seguía desarrollando los conceptos, hasta que, por fin, las incongruencias que se desprendían de los principios de los sofistas resultaban evidentes para el más ingenuo de los oyentes. De esta manera acababan siendo el hazmereír de sus propios discípulos.

Respecto a la religión parece haber tenido siempre presente la siguiente máxima. Toda falsa doctrina u opinión que condujera claramente a la inmoralidad[24] y, por tanto, fuera contra la felicidad del género humano, no la respetaba en absoluto, sino que la combatía, la ridiculizaba y ponía de manifiesto sus incongruentes y abominables consecuencias en público, en presencia de los hipócritas, sofistas y de la gente normal. Así eran las doctrinas de los fabuladores de debilidades, injusticias, indecentes deseos y pasiones, que ellos atribuían a sus dioses. Ante las proposiciones de este tipo, así como ante conceptos inadecuados de la providencia y gobierno de dios, de la retribución del bien y del castigo del mal jamás se frenó, jamás, ni siquiera por aparentar, se mostró vacilante, sino, al contrario, siempre decidido a defender la causa de la verdad con la mayor intrepidez y, como muestra su final, a sellar con la muerte su credo. Sin embargo, dejaba en paz una doctrina que, siendo falsa sólo teóricamente, no podía producir en las costumbres tan grandes daños como eran de temer de una novedad; en público se declaraba partidario, más bien, de la opinión general, observaba las ceremonias y usos religiosos fundados en ella y evitaba toda ocasión para explicarla de

[24] Unsittlichkeit: sin eticidad, sin ética

forma decisiva; y cuando no la podía eludir, tenía preparada una escapatoria, que jamás le podía fallar: pretextaba su ignorancia.

Por lo demás, como hemos visto, le favorecía el método de enseñar que había escogido por otras razones. En efecto, nunca proclamaba sus doctrinas con la arrogancia de un sabelotodo; más bien no afirmaba nada por sí mismo, sino que en todo momento trataba, mediante preguntas, de extraer de sus oyentes la verdad; por eso, se le consentía no saber lo que no podía o era mejor no saber. La vanidad de saber una respuesta para cualquier pregunta ha inducido a muchos grandes espíritus a afirmar cosas que criticarían en boca de otros. Sócrates estaba muy alejado de esa vanidad. De las cosas que sobrepasaban su horizonte admitía con la más ingenua sinceridad: "Eso no lo sé"; y cuando notaba que le tendían trampas y le querían sonsacar determinadas confesiones, se salía del juego y decía: "No sé nada". El oráculo de Delfos lo declaró el más sabio de los mortales. "¿Sabéis por qué, decía Sócrates, Apolo me considera el sabio más grande de la tierra? Porque otros creen saber algo que no saben. En cambio, yo comprendo y confieso que todo lo que sé acaba en que no sé nada".

La fama de Sócrates se extendió por toda Grecia y acudían a él los hombres más notables y doctos de todas las regiones para disfrutar de su trato amistoso y de su enseñanza. El ansia de escucharle era tan grande entre sus amigos que muchos arriesgaron su vida sólo por estar con él y escucharle a diario. Los atenienses habían prohibido, bajo pena de muerte, a los megarenses entrar en su región. Esto no impidió que Euclides de Megara, un amigo y discípulo de Sócrates, visitara a su maestro. De noche, cubierto con un llamativo vestido de mujer, fue de Megara a Atenas; al alba, antes de que despuntara el día, deshizo los veinte mil pasos de camino a su casa. Mientras tanto, Sócrates vivía en la más extrema pobreza y necesidad y no cobraba nada por su enseñanza, a pesar de que los atenienses tenían tantas ansias de aprender que habrían estado dispuestos a pagar grandes sumas si hubiera exigido una remuneración. Los sofistas sabían hacer un mejor uso de esa disponibilidad.

Soportar esa necesidad tuvo que costarle aún más, porque su mujer, la tristemente célebre Jantipa, no era un ama de casa muy sobria y él tenía que ocuparse también de sus hijos, a lo que alimentaba él mismo. En cualquier caso, no es del todo seguro que Jantipa tuviera tan malas entrañas como se suele creer. Los cuentos, que se conocen sobre sus afrentas, proceden de escritores posteriores, que sólo la pudieron conocer de oídas. Platón y Jenofonte, los que mejor deberían de saberlo, parecen haberla conocido como una mujer normal, de la que no se podía decir ni mucho bueno ni mucho malo. En los diálogos, según Platón, se verá que, el último día de Sócrates, ella estuvo con sus hijos en la cárcel y que le afligió extraordinariamente su muerte. En suma, todo lo que contra ella se encuentra en estos escritores más fidedignos es un pasaje de la conversación de sobremesa de Jenofonte, en que alguien pregunta a Sócrates por qué se había casado con una mujer tan poco tratable; a lo que éste responde en su tono habitual: "El que quiere aprender a tratar con caballos no escoge un paciente animal de carga para ejercitarse, sino un caballo fogoso, difícil de sujetar. Por eso, yo, que quiero aprender a tratar con personas, he escogido un ama de casa insoportable para aprender a soportar mejor los diferentes humores de las personas". En otro pasaje, este mismo escritor cuenta cómo el hijo de Sócrates, Lamproclo, se queja a su padre del penoso trato, del carácter gruñón y del insoportable humor de su madre. Sin embargo, de la respuesta de Sócrates queda de manifiesto, en su honor, que ella, con su carácter pendenciero, a pesar de todo, observó cuidadosamente los deberes de un ama de casa, amó a sus hijos y los alimentó adecuadamente. Este testimonio de su marido contradice evidentemente todos los injuriosos cuentos, que se han inventado a su costa y que la han presentado a la posteridad como ejemplo de mala esposa. Con razones fundadas se puede creer que Sócrates no practicó en balde con su esposa el arte de tratar a sus semejantes; más aún, que con incansable paciencia, amabilidad, ternura y con sus irresistibles consejos superó la dureza de su temperamento, se ganó su amor y la hizo mejor, tanto que pasó de ser una esposa insoportable a ser

una buena madre de familia y, como demuestra su actuación antes de morir su marido, una esposa cariñosa. Sea como quiera, el caso es que las circunstancias domésticas tuvieron que hacerle más gravosa aún su pobreza, pues no tenía que dar cuenta de sus cosas sólo a sí mismo, sino a una familia entera y, tal vez, a una familia descontenta y quejosa de su rigurosa sobriedad. Nadie mejor que Sócrates estaba advertido de los deberes de un padre de familia. Bien sabía él que estaba obligado a ganar y suministrar a su familia lo necesario para vivir honrosamente; muy a menudo encareció a sus amigos este deber natural. En lo concerniente a él mismo, se le imponía un deber superior que le impedía cumplir aquel otro deber. En aquella época de decadencia todo se hacía por razones de fáciles ganancias, especialmente la infame codicia de los sofistas, que vendían sus perniciosas doctrinas por dineros contantes y sonantes y utilizaban los medios más vergonzosos para enriquecerse a costa del pueblo engañado: estos le imponían a Sócrates la obligación, de contraponerles el más extremo desinterés para que sus puras e inmaculadas intenciones no pudieran ser susceptibles de ninguna mala interpretación. En cambio, él prefería vivir en la indigencia y, si la necesidad le apretaba demasiado, vivir de limosnas antes que, con su ejemplo, justificar en cierto modo la inmunda avaricia de estos falsos maestros de sabiduría.

Sócrates interrumpió estas ocupaciones humanitarias y volvió a enrolarse en la guerra contra los beocios. Los atenienses perdieron la batalla de Delios y fueron derrotados. Sócrates mostró su valor tanto en el combate como en la retirada. “Si cada uno hubiera cumplido con su deber como Sócrates, dice el general Laches en Platón, ciertamente ése no hubiera sido un día desdichado para nosotros”. Cuando todo el mundo huía, también él se retiró, pero a cada paso iba volviéndose para hacer frente al enemigo, que se le echaba encima. Encontró a Jenofonte, que había caído del caballo y estaba herido, lo cargó sobre sus espaldas y lo puso a salvo.

Los sacerdotes, sofistas, oradores y otros, que se dedicaban a este tipo de artes venales, gente para la que Sócrates debía de ser

una espina en el ojo, aprovechándose de su ausencia, trataron de soliviantar los ánimos contra él. A su vuelta encontró un partido sólido, que no reparó en utilizar cualquier medio, por infame que fuera, para perjudicarle. Con fundamento se puede creer que contrataron al escritor de comedias Aristófanes para que, mediante una farsa (que entonces se llamaba comedia), tratara de presentar a Sócrates como odioso y ridículo y, así, si el golpe tenía éxito, minar y preparar al pueblo llano para atreverse a algo más. Esta caricatura se titulaba Las nubes. Sócrates era el personaje principal y la figura que hacía este papel se esforzó por retratarlo del natural. Vestido, andar, ademanes: todo lo ridiculizaba con una imitación perfecta. Para honra del sabio perseguido, la obra se ha conservado hasta nuestros días. No es posible imaginar algo más grosero.

Por lo demás, Sócrates no solía ir casi nunca al teatro, excepto cuando se representaban las piezas de Eurípides (en las que, según algunos, actuaba él mismo). Sin embargo, sí que acudió el día que iba a representarse este libelo. Escuchó cómo muchos extranjeros que había allí preguntaban quién era, en la realidad, ese Sócrates tan escarnecido en el escenario. Él apareció en medio de la escena y permaneció de pie, hasta el final de la obra, en un sitio donde todos lo podían ver y compararlo con su copia. Este golpe fue mortal para el autor y su comedia. Las ocurrencias burlescas ya no tuvieron ningún efecto, pues la presencia de Sócrates suscitaba respeto y una especie de admiración por su valentía. Además, la obra no tuvo ninguna aceptación. El autor la transformó y, al año siguiente, la puso de nuevo en escena, pero con idéntico mal resultado. Los enemigos del sabio se vieron obligados a aplazar la proyectada persecución para tiempos más propicios.

Apenas acabada la guerra con los beocios, los atenienses tuvieron que armar ya un nuevo ejército para frenar al general lacedemonio Brasidas, que se había apropiado de diversas ciudades de Tracia, entre ellas la importante ciudad de Amfipolis. El peligro que había corrido en su última ausencia no detuvo a Sócrates en el servicio a su patria. Esta fue la última vez que abandonó su ciudad.

Hasta su final ya no salió de la región de los atenienses y jamás impidió que la juventud, que le buscaba, disfrutara de su trato amistoso ni dejó de infundirle, con su enseñanza y su buen ejemplo, el amor a la virtud. Y como, en general, era gran amigo y amante de la belleza, parece que en la elección de sus amigos también tenía en cuenta la belleza corporal. Un cuerpo bello, solía decir, es promesa de una bella alma[25] y, si no se corresponde con lo esperado, es porque habrá sido desatendida. Por eso se tomaba muchas molestias para hacer que el interior de estas personas se correspondiera con su exterior bien proporcionado. Pero nadie le caía tan bien como Alcibíades, un joven de belleza poco común y de gran talento, arrogante, valeroso, despreocupado y, sobre todo, de temperamento ardiente. A este lo persiguió de manera incansable: aprovechaba cualquier circunstancia para entablar conversación con él para, mediante amistosas advertencias y amonestaciones cariñosas, apartarlo de los excesos de la ambición y de la lujuria, a las que era muy proclive por naturaleza. En este sentido, Platón pone a menudo en su boca expresiones, que casi parecen de enamorado; eso, posteriormente, dio pie a que se inculpara a Sócrates de un trato reprensible con los jóvenes. Pero los mismos enemigos de Sócrates (Aristófanes en la comedia y Melito en su demanda judicial) no hacen la más mínima mención de esto. Melito, ciertamente, lo acusa de pervertir a la juventud, pero, como claramente se desprende de la respuesta de Sócrates, eso se refería a las leyes de la religión y de la política, contra las que fomentaría en la juventud la indiferencia. Suponiendo además que, en su tiempo, el deterioro de las costumbres hubiera ido tan lejos que se consideraran casi naturales los vicios antinaturales, sus enemigos no habrían pasado completamente por alto esta circunstancia, si hubiera sido evidentemente posible culpar de una lujuria tan embrutecida al modelo de inocencia y templanza. Léanse los duros reproches que hace a Critias y a Critóbulo; léase el testimonio del petulante y medio borracho Alcibíades, en los diálogos de sobremesa de Platón.

[25] schöne Seele.

El silencio de los enemigos y detractores y, por contra, el testimonio positivo de sus amigos no dejan ninguna duda de que la acusación es infundada y una calumnia punible. Las expresiones de Platón, por extrañas que suenen a nuestros oídos, no prueban más que esa galantería amanerada era, por aquel entonces, una forma de hablar, como por ejemplo, hoy, tampoco el hombre más serio podría dejar de hacerlo al escribir a una mujer, como hace el enamorado.

Sobre el genio que él pretendía tener y que, como él mismo decía, le detenía cada vez que quería emprender algo pernicioso, las opiniones de los entendidos están divididas. Unos creen que, en esto, Sócrates se permitió una pequeña ficción para encontrar acogida entre el pueblo supersticioso; pero eso parece estar reñido con su habitual seriedad. Otros entienden por este genio una aguda sensibilidad respecto al bien y al mal, una capacidad de juicio moral convertida en instinto mediante la reflexión, la larga experiencia y el ejercicio constante, gracias a la cual podía examinar y formarse un juicio de cada acción libre en cuanto a sus probables consecuencias y efectos, sin poder darse cuenta a sí mismo de su juicio. Sin embargo, tanto en Jenofonte como en Platón se encuentran diversas escenas en que, con antelación, este espíritu le ha dicho a Sócrates cosas que no se pueden explicar a partir de ninguna capacidad natural del alma. Tal vez las hayan incluido sus discípulos con buena intención; o también puede ser que el mismo Sócrates (que, como hemos visto, tenía inclinación al éxtasis) tuviera suficiente debilidad o fantasiosa capacidad de imaginación para transformar esta vital sensibilidad moral, que él no sabía explicar en un espíritu familiar y atribuirle, luego, también sanciones, que proceden de fuentes totalmente diferentes. Pues, ¿un hombre insigne tiene que estar necesariamente libre de debilidades y prejuicios? En nuestros días ya no es ningún mérito burlarse de apariciones de espectros. En tiempos de Sócrates tal vez eso era una tarea del genio, que él utilizó de la manera más provechosa. Por lo demás, solía tolerar cualquier superstición que no condujera de forma inmediata a la inmoralidad, como se acaba de recordar más arriba.



Su única preocupación intelectual era la felicidad del género humano. Tan pronto como un prejuicio o superstición daba ocasión para una brutalidad ostensible, ofensa de los derechos humanos[26], perversión de las costumbres, etc., nada en el mundo podía detenerle a declararse en contra de eso, incluso a pesar de cualquier amenaza y vejación. Entre los griegos había una antigua superstición: las sombras de los muertos no enterrados tenían que vagar sin descanso durante cien años por la orilla del río Styx, antes de ser trasladados a la otra parte. Esta ilusoria creencia[27] puede que la infundieran, con loables intenciones, los primeros fundadores de la sociedad en el pueblo inculto. Pero, en tiempo de Sócrates, su inmoral utilización había costado la vida a muchos honrados patriotas. Los atenienses habían conseguido un triunfo total sobre los lacedemonios en las islas arginiusas. Pero, a causa de una tormenta, los comandantes de la flota vencedora no pudieron enterrar a sus muertos. A su vuelta a Atenas, fueron acusados públicamente y de la forma más desagradecida por esta omisión. Ese mismo día Sócrates presidía el senado de los pritaneos, que tenían que ocuparse de los asuntos públicos. La maldad de algunos poderosos del reino, la hipocresía de los sacerdotes y la bajeza de vendidos oradores y demagogos se habían confabulado para dirigir la ciega indignación del pueblo contra estos defensores del Estado. El pueblo insistía con violencia en su condena. Una parte del senado también estaba fascinado por esta plebeya obcecación y el resto no tenía suficiente valor para oponerse al furor general. Todo confluía para condenar a muerte a estos desdichados patriotas. Sócrates fue el único que tuvo arrestos para defender su inocencia. Menospreció las amenazas de los poderosos y la ira del populacho exaltado; completamente solo, se puso de la parte de la inocencia y, con calma, prefirió soportar lo peor antes que consentir una injusticia tan infame. Sin embargo, a pesar de todo, sus esfuerzos en favor de aquéllos fueron infructuosos. Tuvo el dis-

---

26 menschliche Rechte: el dominio de la razón comporta que se hable de género humano y de "ciudadanos del mundo" y, por tanto, también de derechos humanos.

27 Wahn



gusto de ver cómo prevalecía la ciega indignación y la república echaba sobre sí la vergüenza de sacrificar a sus más esforzados defensores por un prejuicio mal entendido. Un año después, los atenienses fueron decisivamente derrotados por los lacedemonios, su flota destruida, su capital sitiada y, así, de manera insólita, se vio obligada a rendirse incondicionalmente a los vencedores. Es muy probable que, en esta derrota, tuviera no poca culpa la falta de expertos jefes por parte de los atenienses.

Lisandro, el general de los lacedemonios, que había tomado la ciudad, apoyó una sublevación desatada en la misma, transformó la forma democrática de gobierno en una oligarquía e instauró un consejo de treinta hombres, conocidos con el nombre de los treinta tiranos. Los enemigos más atroces no hubieran podido asolar tanto la ciudad como estos monstruos. Bajo el pretexto de castigar a los reos de Estado y la sublevación, las gentes más justas del Estado fueron desposeídas de su vida y de su hacienda. Saquear, robar, desterrar, ajusticiar a unos públicamente, a otros alevosamente, eran acciones que caracterizaron su gobierno. ¡Cómo debía desgarrarse el corazón de Sócrates, viendo a Critias, por entonces discípulo suyo, en la cima de esta monstruosidad! Sí, este Critias, su antiguo amigo y oyente, se mostraba ahora como su enemigo abierto y buscaba cualquier ocasión para perseguirle. En un tiempo, el buen sabio le había censurado con duras palabras su lujuria bestial y antinatural y, desde entonces, ese ser inhumano le guardó un encubierto rencor, que ahora buscaba la ocasión para estallar.

Cuando él y Caricles fueron nombrados legisladores, introdujeron una ley, con el fin de encontrar una causa contra Sócrates: nadie podía enseñar retórica. Luego, supieron que Sócrates les había faltado al respeto con palabras y, más de una vez, había manifestado que era ciertamente sorprendente que pastores, que hacían más dócil y mezquino el rebaño a ellos encomendado, pretendieran sin embargo no ser considerados como malos pastores; pero aún sería más sorprendente que los administradores de un

Estado, haciendo peores y más disminuidos a los ciudadanos, no quisieran ser tenidos por malos administradores. Lo hicieron llamar, le mostraron la ley y le prohibieron conversar con los jóvenes. "¿Me está permitido, replicó Sócrates, preguntar lo que no tenga suficientemente claro de esta prohibición? "¡Por supuesto!", le respondieron. "Estoy dispuesto a cumplir la ley, dijo él, y lo único que temo es infringirla por desconocimiento: por eso pido una explicación más explícita: por oratoria, ¿entendéis un arte de hablar correctamente o de hablar incorrectamente? Si es lo primero, tengo que abstenerme de decirle a nadie cómo debe hablar correctamente; si es lo segundo, a nadie le enseñaré cómo debe hablar incorrectamente".

Caricles se puso furioso y dijo: "Si no lo entiendes, te lo hemos hecho más fácil y, sin más, te hemos prohibido hablar con los jóvenes". "Pero, en ese caso, para que yo sepa cómo tengo que comportarme, respondió Sócrates, decidme hasta qué edad es joven una persona". Hasta que puedan sentarse en el consejo, dijo Caricles, es decir, hasta que haya llegado a la madurez del entendimiento, o sea, hasta los treinta años".

"Entonces, si yo quiero comprar algo, contestó Sócrates, que una persona joven de menos de treinta años ha vendido, ¿no debo preguntar cuánto vale?". "Eso no te está prohibido, dijo Caricles, pero a veces tú preguntas cosas que ya sabes bien: ¡en adelante, abstente de esas preguntas!". "¿Y responder?, siguió preguntando Sócrates. Si una persona joven me pregunta dónde viven Caricles o Critias, ¿me está permitido responder?". "Pues, claro, dijo Critias, pero abstente de los manidos ejemplos y alegorías de guarnicioneros, carpinteros y herreros". "Es de suponer, respondió Sócrates, que también de los conceptos, que suelo explicar mediante estos ejemplos: justicia, santidad, piedad, etc.". "¡Exactamente!, corroboró Caricles, y, sobre todo, también de los boyeros. ¡Tenlo bien presente! O me temo que también tú harás más dócil el rebaño".

Sócrates hizo tan poco caso de sus amenazas como de esa incongruente ley, que ellos no tenían ningún derecho a implantar por ser

totalmente contraria a la sana razón y a la ley de la naturaleza. Él prosiguió, con el fervor más incansable, sus esfuerzos en pro de la virtud y de la justicia, mientras los tiranos no se atrevían a arremeter contra él. Buscaban rodeos y pretendían enmarañarlo en sus injusticias: así, le encargaron, junto a otros cuatro ciudadanos, traer a Atenas a León de Salamina para ajusticiarlo. Estos cuatro aceptaron el encargo; Sócrates, en cambio, declaró que jamás se prestaría a algo injusto. Entonces, dijo Caricles, ¿tú pretendes tener libertad para hablar lo que quieras y no sufrir nada por ello? Estoy dispuesto, respondió él, a sufrir cualquier mal, menos el de ser injusto con alguien. Caricles calló y los demás se miraron. Estas libertades le habrían costado la vida a Sócrates, si el pueblo, cansado de la crueldad de estos tiranos, no hubiera provocado una rebelión, matado a sus principales cabecillas y echado de la ciudad a los demás.

Bajo el restaurado gobierno democrático los antiguos enemigos de Sócrates (sofistas, sacerdotes y retóricos) encontraron la largamente deseada ocasión para perseguirlo con mejor fortuna y, por fin, quitárselo de en medio. Anitos, Melito y Licón son, para su propia vergüenza, los tres inolvidables nombres de quienes fueron utilizados para llevar a cabo su vergonzosa acción. Difundieron esta calumnia entre el pueblo: Sócrates habría proporcionado a Critias los fundamentos de la tiranía, que recientemente había ejercido con tan inusitada crueldad. Quien conoce la credulidad y la inconsistencia del populacho no se asombrará de que los atenienses prestaran oídos a una falsedad tan evidente, por más que todos supieran lo que había ocurrido entre Sócrates y los tiranos. Unos años antes Alcibíades, que tenía un gran talento pero también un carácter muy impetuoso, en compañía de otros jovenzuelos petulantes, había destrozado la estatua de Mercurio, se había burlado públicamente de los misterios de Eleusis y, por estas travesuras, habían tenido que huir de su ciudad patria. Ahora, los enemigos de Sócrates habían recordado esta historia propalando que había infundido en estas personas jóvenes el desprecio de la religión. Nada había más contrario a la enseñanza y conducta de Sócrates que semejante desacato. Por supersticioso que fuera, siempre respetó el culto público; y

por lo que se refiere a los misterios de Eleusis, aconsejó a todos sus amigos iniciarse en ellos, aunque él mismo, por razones personales, no lo hiciera. Hay buenas razones para creer que los grandes misterios de Eleusis no eran otra cosa que las enseñanzas de la verdadera religión natural y una razonable interpretación[28] de fábulas. Si Sócrates no quiso hacer la iniciación, probablemente fue por mantener la libertad de poder difundir estos misterios sin ser castigado, que los sacerdotes trataban de arrebatarle mediante la iniciación.

Cuando los calumniadores creyeron tener suficientemente preparado al pueblo mediante semejantes imputaciones maliciosas, Melito presentó una acusación formal contra Sócrates ante los magistrados de la ciudad, que inmediatamente la dieron a conocer al pueblo. El tribunal de Heliea fue convocado y, mediante el oráculo de la suerte, se determinó el número de ciudadanos que debían juzgar a los acusados. La acusación era: Sócrates actúa contra las leyes porque: 1.- no honra a los dioses de la ciudad y quiere introducir una nueva divinidad; y 2.- corrompe a la juventud, a la que infunde un desprecio de todo lo santo. Su castigo será la muerte.

Sus amigos le proporcionaron discursos bien elaborados para su defensa. “Son muy hermosos, dijo, pero semejantes artes no son adecuadas para mí, un hombre viejo”. ¿No quieres redactar algo para tu defensa?”, le preguntan. “La mejor defensa que puedo hacer, responde, es que en toda mi vida no he sido injusto con nadie. Varias veces he empezado a pensar en un discurso de defensa, pero Dios siempre me lo ha prohibido. Tal vez su voluntad es que, en estos años, antes de que llegue a la edad decrépita y semejante a una enfermedad, muera de una muerte más ligera y, así, no me convierta en un estorbo para mis amigos ni para mí mismo”. Hace un tiempo, alguien ha querido ver en estas palabras una prueba de que Sócrates era cobarde y temía más las incomodidades de la edad que la muerte. ¡Se necesita no poco valor para querer que el lector crea una cosa así!

---

[28] vernünftige Auslegung: hermenéutica dirigida por la razón y, por tanto, no fantasiosa.

El día fijado para el interrogatorio público aparecieron Melito, Anyto y Lyco, el primero por los poetas, el segundo por el pueblo y el último por los retóricos; uno tras otro ocuparon la tribuna y pronunciaron los más ponzoñosos y calumniosos discursos contra Sócrates. Tras ellos subió él, sin temblar ni vacilar ni querer mover a compasión a sus jueces con una mirada lastimosa, como entonces era costumbre en los tribunales; al contrario, con aire sereno y confiado propio de su sabiduría. Hizo un discurso sin afectación e improvisado, pero viril y muy expresivo, en el que refutó sin amargura todas las calumnias y rumores maliciosos, que se habían difundido en su perjuicio, abochornó a sus delatores y puso de manifiesto las contradicciones e incongruencias de sus propias imputaciones. Trató a sus jueces con el debido respeto, pero, consciente de su superioridad, les habló en un tono tan firme que su discurso fue interrumpido varias veces por un murmullo de desaprobación. Concluyó con estas palabras:

"No os enojéis, atenienses, porque, contra la costumbre de los acusados, no os hable entre lágrimas o no deje aparecer a mis hijos, familiares y amigos en una procesión lastimera para moveros a compasión. Me he abstenido de eso no por arrogancia o por despecho, sino porque no considero honesto implorar a un juez ni convencerlo más que desde la legitimidad del asunto. El juez se ha obligado, mediante juramento, a juzgar según las leyes y la equidad y a no permitir que la compasión ni, menos aún, la cólera dicten la sentencia. Nosotros, los acusados, si con nuestros gemidos tratamos de haceros perjurar, actuamos contra el derecho y la equidad; y, si os consideramos capaces de hacerlo, contra el respeto que os debemos. Yo no quiero de ninguna manera que mi salvación se deba a semejantes medios, que no son ni justos, ni equitativos ni piadosos[29], sobre todo cuando he sido acusado por Melito precisamente de impiedad. Si, con mis súplicas, tratara de haceros perjurar, esa sería la prueba más convincente de que no creo en dios alguno; con ello esta misma defensa resultaría culpable de ateísmo.

[29] gottesfürchtig: piadosos en el sentido de temerosos de Dios.



Pero, no, yo estoy más convencido que mis acusadores de la existencia de dios y, por eso, me someto a dios y a vosotros para que me juzguéis según la verdad y acepto lo que consideréis mejor tanto para mí como para vosotros".

Los jueces estaban sumamente inquietos[30] ante este ser imperturbable y firme e interrumpieron a Platón, que había subido detrás de él, y había empezado a hablar: "Atenienses, dijo, aunque sea el más joven de los que han subido aquí...". "Baja", le gritaron, impidiéndole proseguir su discurso. Sócrates fue declarado culpable por mayoría de treinta y tres votos.

Era costumbre en Atenas que los condenados se impusieran ellos mismos un determinado castigo (multa, cárcel o destierro) para, de este modo, corroborar la equidad del juicio o, más bien, admitir sus delitos. Sócrates debía decidir; pero él de ninguna manera quería ser tan injusto consigo mismo, reconocerse culpable.

"Si debo decir libremente lo que creo haber merecido, sabed, atenienses, que, por los servicios que he prestado a la república, creo haber hecho méritos para ser mantenido en el Pritaneo a expensas del erario público". Por consejo de sus amigos consintió, no obstante, en una pequeña multa, pero no permitió que entre todos pagaran una suma mayor.

Los jueces deliberaron sobre la pena que debían imponerle: la malicia de sus enemigos consiguió que fuera condenado a muerte. "Atenienses, habéis sido muy precipitados con vuestro juicio, dijo Sócrates: habéis dado pie a los calumniadores de esta ciudad a reprocharos haber matado al sabio Sócrates; pues ellos me llamarán sabio, cuando no lo soy, para poder censuraros más. No habríais tenido que esperar demasiado, pues habría muerto sin vuestra intervención. Ya veis cuán cerca estoy de la muerte*. ¡Me dirijo a vosotros que me habéis impuesto la muerte! ¿Creéis tal vez, hombres de Atenas, que me faltan palabras para ganaros y convence-

---

[30] unzufrieden
* Tenía entonces 70 años.

ros, si fuera de la opinión que hay que intentarlo todo y decirlo todo para conseguir un juicio favorable? ¡Ciertamente, no! Si sucumbo no es por falta de palabras o ideas, sino por falta de desvergüenza y de bajeza para que oigáis las cosas que os gusta escuchar, pero que es indecente que las diga un hombre honrado. Llorar, gritar y otros medios de persuasión igualmente rastreros, tan habituales en otros, son sumamente indignos para mí. Desde el principio me había hecho a la idea de que es mejor perder la vida que salvarla de manera indigna. Pues pienso que, en un juicio, ni yo ni nadie, excepto en la guerra, tiene el derecho de intentarlo todo para escapar de la muerte. ¡Cuán a menudo no tiene un hombre ocasión de salvar su vida en un combate, abandonando las armas e implorando misericordia a quien le persigue! De la misma manera, en la vida humana hay muchas ocasiones, en que fácilmente se puede evitar la muerte sólo con ser suficientemente desvergonzado para hacer y decir todo lo que sea necesario para ello. Escapar de la muerte, hombres de Atenas, no es tan difícil; en cambio, escapar de la deshonra es mucho más difícil, pues es más veloz que la muerte. Por eso yo, lento y viejo, he sido atrapado por los más lentos; en cambio, mis acusadores, tan despabilados y vivarachos, han sido alcanzados por la deshonra. Yo voy hacia la muerte, a que me habéis condenado, y ellos hacia la ignominia y el deshonor, a que han sido condenados por la verdad y la justicia. Yo estoy contento con la sentencia, seguramente ellos también: así van las cosas, tal como deberían; yo, por mi parte, encuentro los caminos del destino, también en esto, justos y respetables".

Después de haber dicho a los jueces, que le habían condenado, algunas verdades con franqueza, pero sin amargura, se dirigió a los que habían votado por su absolución, y habló sobre la vida, la muerte y la inmortalidad, en una especie de meditación que podía ser adecuada a la capacidad de comprensión del pueblo llano. En cambio, cuando se quedó solo con sus discípulos y amigos de confianza, se explayó sobre esta misma materia con mayor profundidad: por eso, nosotros les ahorramos aquella esotérica filosofía a nuestros lectores, que deben entretenerse en los siguientes diálogos con los pensamientos más maduros de este sabio.

Le condujeron a la cárcel que, como dice Séneca, con la presencia de este hombre perdió su ignominia, pues el lugar donde está Sócrates no puede ser ninguna prisión. Por el camino se cruzó con algunos de sus discípulos, que estaban totalmente desconsolados por lo que le había ocurrido. "¿Por qué lloráis?, preguntó el sabio. ¿Acaso la naturaleza no me ha condenado, desde mi nacimiento, a morir? Si la muerte me hubiera arrebatado un bien verdadero y provechoso, yo y los que me quieren tendríamos razón de lamentarnos. Pero como aquí no dejo más que desolación y miseria, mis amigos deberían más bien desearme suerte para mi viaje".

Apolodoro, descrito como una persona bondadosa, pero de cabeza algo débil, no podía consolarse de que su maestro y amigo tuviera que morir tan inocente. "Buen Apolodoro, dijo Sócrates sonriendo, mientras le ponía su mano sobre la cabeza, ¿te gustaría más ver que tuviera que morir culpable?".

Lo que pasó luego, en la cárcel y en las últimas horas de Sócrates antes de morir, lo sabrá el lector en los diálogos siguientes. En cualquier caso, hay una conversación con Critón que no se debe pasar por alto y de la que Platón hizo un diálogo especial. Unos días antes de la ejecución de Sócrates, se acercó Critón a la cárcel, antes de que despuntara el día, le encontró durmiendo dulcemente y, sin hacer ruido, se sentó junto a su cama para no molestarle. Cuando Sócrates se despertó, le preguntó "¿Por qué tan temprano, hoy, amigo Critón?". Éste le dijo tener noticia de que la condena a muerte se cumpliría el día siguiente. "Si es la voluntad de dios, respondió Sócrates con su habitual serenidad, ¡sea! De todas formas, no creo que sea antes de mañana. Cuando tú llegaste, tenía un dulce sueño. Se me apareció una mujer de inhabitual belleza, con un largo vestido blanco, me llamó por mi nombre y dijo: En tres días alcanzarás tu fértil Phthia". ¡Una sutil alusión! con la que daba a entender que, tras esta vida, cómo, en Homero, el encolerizado Aquiles anhelaba salir del lecho e ir a Phthia, su patria. Pero Critón, que tenía intenciones bien diferentes, manifestó a su amigo que había sobornado a la guardia y había preparado todo lo necesario

para, de noche, sacarlo de la cárcel y que, ahora, sólo dependía de él si quería escapar de una muerte infame. Además, con las ideas más trascendentes trataba de convencerle de que ése era su deber y su obligación. Conocedor de su amor a la patria, le advertía de su obligación de impedir que los atenienses derramaran sangre inocente; más aún, le argüía que tenía que hacerlo por sus amigos que, además del dolor por su pérdida, quedarían expuestos a la ignominiosa murmuración de que se habían despreocupado de su liberación. Finalmente, tampoco dejó de presentarle una conmovedora imagen de la desgracia de sus desamparados hijos que, así, quedarían desposeídos de su paternal enseñanza, ejemplo y protección. Entonces respondió Sócrates: "¡Mi querido Critón! es loable tu amigable preocupación y, por eso, hay que ir con cuidado, si armoniza con la sana razón. Pero, si es contraria a ella, aún tenemos que ir con más cuidado. Por eso, en primer lugar tendríamos que tomar en consideración si tu propuesta es justa y acorde con la razón, o no. Siempre he tenido la costumbre de no dejarme persuadir más que por lo que, tras una madura reflexión, he considerado lo mejor y no veo ninguna razón por la que deba abandonar ahora las reglas de vida que me han guiado hasta hoy, por más que esté en la situación anímica en que me ves: siguen resultándome claras y, por eso, no puedo más que seguir apreciándolas como válidas y respetables". Tras haber refutado sus falsos móviles y mostrarles la obligación que un hombre razonable tiene respecto a las leyes y a la patria, prosigue: "Si, ahora, yo estuviera a punto de escapar de esto y la república, con todas sus leyes, se presentara para preguntarme: ¡Di, Sócrates!, ¿qué tienes la intención de hacer? ¿No piensas que esto, en cuanto de ti depende, significa nuestra ruina, la de las leyes y la de todo el Estado? ¿O crees que un Estado, en el que las sentencias judiciales no tienen ninguna fuerza y pueden ser abortadas por cualquier persona privada, será estable y no se descompondrá necesariamente? ¿Qué puedo responder al respecto, amigo mío? ¿Quizá que me ha ocurrido algo injusto y que no merezco la sentencia que se ha dictado contra mí? ¿Debo responder esto? Critón dice: ¡Por Júpiter! Pues claro, Sócrates. Éste replica: ¿Y si las leyes respon-

dieran: cómo es, Sócrates, que no te has comprometido contra nosotras a desestimar todas las pretensiones legales de la república? Ante esta propuesta me quedaría confundido; sólo que ellas proseguirían: Sócrates, que no te parezca extraño; tú, responde, ya que eres amigo de preguntas y respuestas; di qué desapruebas en nosotras y en la república para pretender destruirnos. ¿Desapruebas tal vez las leyes del matrimonio, por las que tu padre se casó con tu madre y te trajeron al mundo? ¿Es esto lo que desapruebas? De ninguna manera, respondería yo. ¿Desapruebas, acaso, nuestra manera de educar y enseñar a los niños? ¿No es loable la organización que hemos dispuesto a tal efecto y que ha permitido a tu padre instruirte en la música y en la cultura física? Muy loable, tendría que responder. Confiesas, pues, que debes agradecernos tu nacimiento, tu educación y tu instrucción y, en consecuencia, podemos considerarte, tanto a ti como a cualquiera de tus antepasados, como hijo y subordinado nuestro. Si esto es así, te preguntamos: ¿Te corresponde a ti un derecho igual respecto a nosotras? ¿Y estás autorizado a pagarnos con la misma moneda todo lo que te hemos hecho? No te arrogarás ningún derecho igual respecto a tu padre, ningún derecho igual hacia tu soberano, si es que tienes alguno: permitirles que vuelvan a sentir todo lo que tú sufres por ellos, obrar contra ellos con palabras o hechos, si te ofenden en algo; ¿y con la patria y con las leyes pretendes tener un derecho igual? ¿Te consideras autorizado a rebelarte contra nosotras, en cuanto tomamos una resolución contra ti? ¿Ocasionar, en cuanto de ti depende, la ruina de las leyes y de la patria? ¿Y crees actuar justamente, precisamente tú que pretendes esforzarte en serio por la virtud? ¿Forma parte de tu sabiduría no comprender que padre, madre y antepasados no son tan venerables, ni hay que apreciarlos tanto, ni son tan sagrados, tanto para los dioses como para todas las personas con entendimiento, y no tienen tanto prestigio como la patria?". Continuaron en este tono y, finalmente, añadieron: "¡Piensa, Sócrates, si no actúas injustamente contra nosotras! Nosotras te hemos engendrado, educado e instruido; a ti, como a todo ciudadano ateniense, te hemos admitido entre nosotras, te

hemos hecho partícipe de todos los beneficios que puede procurar la vida social; más aún, a ti, como a todo el que se ha instalado en Atenas, le hemos concedido el permiso si, tras un adecuado examen, no le agradaba nuestra constitución, marcharse con los suyos adonde quisiera. Las puertas de Atenas están abiertas para todo aquel que no está a gusto en la ciudad y, sin ningún impedimento, puede llevarse lo suyo. En cambio, quien ha visto cómo van las cosas entre nosotros y cómo aplicamos el derecho y la justicia y, a pesar de todo, decide quedarse, tácitamente acepta un contrato por el que consiente con todo lo que le ordenamos; y si desobedece, comete una triple injusticia. Es desobediente respecto a sus padres, desobediente respecto a su educación[108] y a sus maestros y, además, incumple el contrato, que ha aceptado con nosotras. ¡Querido amigo Critón! Estas son las observaciones que creo escuchar, como los coribantes imaginan escuchar el tono de las flautas y la voz resuena tan fuerte en mis oídos que no puedo percibir nada más". Critón se fue, convencido, pero de mal humor, de que la razón había reprobado su propuesta.

PRIMER DIÁLOGO

Fedón, o sobre la inmortalidad del alma. *Execrates, Fedón, Apolodoro, Sócrates, Cebes, Critón, Simias.*

Execrates: Fedón, ¿estuviste personalmente el día en que Sócrates bebió el veneno de su vaso o te lo ha contado alguien?

Fedón: Estuve personalmente allí, Execrates.

Execrates: ¿Qué dijo antes de su muerte? ¿Cómo murió? Ojalá alguien me lo contara con todo detalle. Los ciudadanos de Phliasia vienen ahora raras veces a Atenas y hace ya mucho tiempo que no hemos tenido ningún huésped que pudiera darnos noticia de aquello. Lo que hemos podido saber es que Sócrates bebió el veneno y murió; aparte de esto, ni el más mínimo detalle.

Fedón: ¿Nada sobre su condena?

Execrates: Bueno, sí. Alguien nos lo contó. Incluso nos sorprendió que, después de condenarle, le dejaran vivir tanto tiempo. ¿Cómo fue eso, Fedón?

Fedón: Más o menos así, Execrates. Sucedió que el barco, que los atenienses suelen enviar cada año a Delos, fue adornado con guirnaldas el día antes de su condena.



Execrates: Y ese barco...

Fedón: ... era, según los atenienses, el mismo en que Teseo, en su tiempo, había llevado a las siete parejas de niños a Creta y los había devuelto incólumes. Según parece, la ciudad habría hecho a Apolo el voto de enviar anualmente a Delos, en ese mismo barco, ofrendas estatales si volvían incólumes; y desde entonces se ha mantenido la promesa al dios.

Cuando tiene que partir el barco, el sacerdote de Apolo adorna la popa con guirnaldas e inmediatamente comienza la fiesta de la Teoría[1]. Esta fiesta dura hasta que el barco llega a Delos y vuelve: durante ese tiempo la ciudad se limpia y, por ley, no se puede ajusticiar a nadie. Si el barco se retrasa por vientos contrarios, los condenados obtienen una larga moratoria.

Como ya he dicho, el azar quiso que la ornamentación del barco tuviera lugar un día antes de que Sócrates fuera condenado; y por eso transcurrió un tiempo tan largo entre su condena y su muerte.

Execrates: Sí, Fedón, pero, ¿cómo transcurrió el último día? ¿Qué dijo? ¿Qué hizo? ¿Qué amigos le acompañaban en la hora de la muerte? ¿O los arcontes no querían que nadie se le acercara? ¿Y expiró sin tener a ningún amigo a su lado?

Fedón: ¡De ninguna manera! Estaban presentes muchos de los suyos.

Execrates: Que no te distraiga ningún asunto, Fedón: cuéntame lo que sucedió allí. Estoy muy ansioso por saber todos los detalles de aquel importante suceso.

Fedón: Y yo estoy dispuesto a complacerte. Cuando puedo hablar de Sócrates, jamás tengo otros asuntos. ¿Hay algo más agradable que acordarse de este hombre, hablar u oír hablar de él?

---

[1] Theorie: hace referencia a la procesión de una diputación enviada por una ciudad a una fiesta solemne de un gran templo.

Execrates: Los que te escuchamos, Fedón, somos del mismo parecer. Cuéntanoslo todo, pues, de la manera más exacta y detallada que puedas.

Fedón: Amigo mío, yo estaba allí, pero sorprendentemente me sentía bien. No sentía ninguna compasión, ninguna angustia, como la que solemos sentir cuando un amigo expira en nuestros brazos. Execrates, aquel hombre me parecía profundamente feliz, envidiable: tan dulce y tranquila era su actitud en la hora de la muerte, tan serenas sus últimas palabras. Su comportamiento me parecía, no la de un hombre que camina hacia las sombras del Orco antes de cumplirse su hora, sino la de un inmortal que está seguro de que allá donde va será tan feliz como nadie lo ha sido nunca. ¿Cómo podía tener yo, pues, las sensaciones angustiosas con que suele herir nuestro ánimo la visión de un moribundo normal? En cambio, las conversaciones filosóficas de nuestro maestro no tenían, el puro deleite, al que estábamos acostumbrados. Experimentábamos una extraña, jamás sentida, mezcla de placer y amargura, pues la satisfacción quedaba interrumpida constantemente por la amarga sensación: "Pronto lo perderemos para siempre".

Los presentes nos encontrábamos en este especial estado de ánimo, cuyos efectos contrapuestos se dejaban entrever claramente en nuestros rostros. Tan pronto se nos veía reír, como derramar lágrimas; y lo habitual era una sonrisa en los labios y los ojos humedecidos. De todas formas, Apolodoro nos superaba a todos. Tú le conoces y sabes de su carácter sensible.

Execrates: ¿Cómo no le voy a conocer?

Fedón: Es el que más extraños movimientos hacía. Todo lo sentía de forma más ardiente[5]: se entusiasmaba cuando reíamos y nadaba entre lágrimas, cuando nuestros ojos estaban como cubiertos de rocío. Casi estábamos más afligidos por él que por ver a nuestro amigo que iba a morir.

Execrates: ¿Quiénes eran los que estaban allí?

Fedón: De esta ciudad: Apolodoro, Critóbolo y su padre Critón, Hermógenes, Epígenes, Esquino, Antístenes, Ctesipo, Menexeno y algunos más. Platón creo que estaba enfermo.

Execrates: ¿Había también extranjeros?

Fedón: Sí, de Tebas: Simias, Cebes y Fedondes; y de Megara: Euclides y Terpsión.

Execrates: ¿Cómo es eso: no estaban Aristipo ni Cleombroto?

Fedón: No, creo que por entonces se había detenido en Egine.

Execrates: ¿No había, pues, nadie más?

Fedón: No me acuerdo de nadie más.

Execrates: Bien, amigo mío, ¿y cuál era vuestra conversación?

Fedón: Te lo voy a contar todo, de principio a fin.

Mientras Sócrates estuvo en la cárcel, teníamos la costumbre de visitarle cada día. Solíamos reunirnos en la misma sala en que se le hizo saber el veredicto (pues está muy cerca de la cárcel) y allí mismo estábamos conversando hasta que la puerta de la cárcel se abría, algo que no suele suceder muy temprano. En cuanto se abría, nos acercábamos a Sócrates y la mayoría de veces solíamos pasar todo el día con él. La última mañana nos encontramos más temprano que de costumbre, pues la noche anterior, al volver a casa, supimos que había vuelto el barco de Delos; así que decidimos reunirnos, por última vez, lo más pronto posible.

Cuando estuvimos todos juntos, se nos acercó el carcelero que solía abrir la puerta de la cárcel y nos rogó que nos retiráramos y no entráramos hasta que nos llamara, pues los once varones, dijo, le están quitando las cadenas y le van a comunicar que morirá hoy mismo. Poco después volvió para llamarnos. Al entrar encontramos en la cama a Sócrates, que acababa de ser desencadenado. Tú conoces a Jantipa: con su hijo en el regazo, estaba sentada a su lado con una muda tristeza. Al vernos empezó a gemir en voz alta, como hacen las mujeres. ¡Ay, Sócrates! hoy es la última vez que os

veis tú y tus amigos. Y a estas palabras les siguió un río de lágrimas. Sócrates se volvió a Critón y le dijo: "Amigo mío, llévala a casa".

Los criados de Critón se la llevaron: ella se fue dando alaridos y golpeándose el pecho entre gemidos. Nosotros nos quedamos como aturdidos. Finalmente, Sócrates se echó sobre la cama doblando la pierna que antes tenía encadenada y, mientras restregaba con la mano las heridas, dijo: "¡Ay, amigos míos; qué raro parece eso que llaman placer! ¡Qué extraordinario! A primera vista se contrapone al dolor, en la medida en que nadie puede producir dolor y placer por una cosa al mismo tiempo; y, sin embargo, nadie puede tener una de estas sensaciones sin sentir, inmediatamente, la contraria: como si al final ambas estuvieran entrelazadas. Si Esopo hubiera notado esto, prosiguió, quizás hubiera escrito esta fábula: Los dioses querían unir las sensaciones contrapuestas, pero como éstas no se dejaban, las ataron con una cuerda resistente; desde entonces van siguiéndose constantemente los pasos". Eso es lo que me sucede a mí ahora. Las cadenas me produjeron dolor y, al quitármelas, tengo una sensación agradable.

¡Por Júpiter!, tomó Cebes la palabra, ¡qué bien que me hagas memoria! Aquí, en la cárcel, debes haber compuesto, según dicen, algunos poemas, quiero decir que habrás interpretado poéticamente algunas fábulas de Esopo y habrás hecho un himno a Apolo. Algunos, sobre todo el poeta Eveno, me preguntan qué es lo que te ha llevado, aquí, a la idea de componer versos, cuando no lo habías hecho nunca antes. ¿Qué debo hacerle saber a Eveno, si me vuelve a preguntar (y lo hará, estoy seguro), qué debo responderle?

Cebes, no le digas, respondió Sócrates, más que la verdad: que de ninguna manera he compuesto estos versos con la intención de aventajarle en el arte poética (pues sé lo difícil que es), sino simplemente por un sueño, al que me he dedicado para sobrevivir, en todos los sentidos posibles y, también, para probar mi capacidad en esta especie de música que es el arte poética. El caso es éste: en tiempos pasados tenía muy a menudo un sueño, que se me pre-

sentaba de diversas formas, pero siempre con la misma orden: ¡Sócrates, dedícate a la música y ejercítala! Hasta ahora consideré esta exhortación simplemente como un aliento y una forma de animarme, como se suele gritar a los atletas que corren. El sueño, pensaba yo, no pretende ordenarme nada nuevo, pues la filosofía es la música más adecuada y a ella me he dedicado a menudo; así que, simplemente, pretende avivar mi fervor, mi amor a la sabiduría, para que no se enfríe. Sin embargo, ahora, después de la sentencia dictada contra mí y de que la fiesta de Apolo haya retrasado un tiempo mi muerte, me vino la idea de que, tal vez, no se me había ordenado dedicarme a la música habitual; y además tenía suficiente tiempo de ocio para no dejar desaparecer infructuosamente esta idea. Empecé con un himno de alabanza al dios, cuya fiesta se celebraba. Sólo que, luego, caí en la cuenta de que el que quiere ser poeta tiene que manejar ficciones, no proposiciones racionales; y un himno de alabanza no contiene ninguna ficción. Ahora bien, como no tengo ningún don para inventar, me serví de las invenciones de otros y puse en verso algunas fábulas de Esopo, las primeras que cayeron en mis manos. Eso es, Cebes, lo que puedes responderle a Eveno. Transmítele también mis saludos y, si es sabio, pronto podrá seguirme.

Según parece, tendré que partir todavía hoy por orden de los atenienses.

¿Y eso es lo que tú deseas para Eveno?, preguntó Simmias. Yo conozco muy bien a este hombre y, por lo que puedo imaginar, no te agradecerá ese deseo.

¿Cómo es eso?, replicó, ¿acaso Eveno no es un filósofo? Me parece que sí, dijo Simmias. Pues, entonces, estoy seguro de que me seguirá gustoso, respondió Sócrates: él y cualquiera que sea digno de ese nombre. Ciertamente no se suicidará, pues, como todo el mundo sabe, eso no está permitido. Mientras decía esto, bajó los pies de la cama al suelo para seguir la conversación en esa postura. Cebes preguntó: ¿cómo hay que entender eso, Sócrates? ¿Dices que no está permitido suicidarse y, sin embargo, todo filó-

sofo debe seguir gustoso a uno que está muriendo? ¿Cómo es eso? Cebes, dijo Sócrates, tú y Simmias, los dos, habéis oído al filósofo Filolao: ¿nunca os ha dicho nada de esto? Nada en especial, Sócrates. Bueno, yo sí he oído diversas cosas sobre el asunto y os lo quiero manifestar gustoso. Me parece que el que quiere viajar tiene una buena razón para informarse sobre la naturaleza de la tierra donde piensa ir, con el fin de hacerse una idea precisa. Esta conversación es muy adecuada en mis actuales circunstancias, pues ¿qué otra cosa más importante se podría hacer hoy hasta la puesta del sol? ¿Cómo se prueba, preguntó Cebes, que el suicidio no está permitido? Ciertamente, Filolao y otros maestros me han advertido de muchas formas que está prohibido, pero nadie me ha aportado pruebas de ello. ¡Bien! Tranquilízate y disponte a saber ahora algo más. ¿Qué opinas, Cebes? Yo afirmo que el suicidio está absolutamente prohibido en todos los casos. Sabemos que hay gente para la cual morir sería mejor que vivir. Por eso, podría extrañarte que la santidad de las costumbres[2] también exija a estos infelices que no se procuren a si mismos ese bien, sino que lo esperen de otra mano bienhechora. ¡Que lo explique una voz de Júpiter! respondió Cebes sonriendo.

Y, sin embargo, no es tan difícil destruir con razones esa aparente incongruencia. A mí me parece algo demasiado elevado e incomprensible lo que se acostumbra a decir en los secretos, a saber, que aquí abajo[3], los hombres estamos expuestos como los centinelas y, por tanto, no podemos abandonar nuestro puesto hasta que seamos liberados. Por mi parte, sólo tengo razones racionales[4], que no son difíciles de entender. Creo poder presuponer como algo cierto que los dioses (permíteme ahora decir Dios, pues ¿a quién voy a temer?), que Dios es nuestro dueño, nosotros su propiedad y que su providencia nos concede lo mejor para nosotros. ¿No son claras estas afirmaciones?

---

[2] Heiligkeit der Sitten
[3] hieniden
[4] Vernunftgründe

Muy claras, dijo Cebes.

Un esclavo, que esté bajo el cuidado de un señor benévolo, actúa de manera reprensible cuando se opone a las intenciones de aquel. ¿No es así?

¡Ciertamente!

Si un rayo de honradez arde en su pecho, tal vez sea para él una verdadera alegría ver que los deseos de su amo se cumplen a través suyo; y mucho más si está convencido del modo de pensar de su señor, de que su propio bien participa de ese deseo. ¡Insuperable!, Sócrates. Pero, ¿cómo es eso, Cebes? Cuando Dios produce la estructura artificial del cuerpo humano y le insufla una esencia ¿tenía buenas o malas intenciones?

Buenas, sin duda.

El soberano negaría su propia esencia, si combinara malas intenciones con su conducta: ¿qué clase de Dios sería el que pudiera negar su esencia?

Un absurdo, Sócrates, un dios fabulado, al que el pueblo crédulo atribuye formas variables. Recuerdo bien las razones con que, en otra ocasión, combatiste ese infame error.

Cebes, el mismo dios que construyó el cuerpo, lo ha pertrechado también con energías que lo fortalecen, lo mantienen y lo ponen a salvo de un ocaso demasiado temprano. ¿Queremos también poner como meta de estas energías de conservación unas intenciones sumamente buenas?

¿Qué podríamos hacer, si no?

Por tanto, como siervos fieles, tiene que haber para nosotros un deber sagrado de permitir que se desarrollen hasta su madurez las intenciones de nuestro dueño y señor, de no interrumpir su desarrollo de forma violenta, sino más bien de hacer coincidir plenamente todas nuestras acciones libres con aquéllas.

Por eso, querido Cebes, he dicho que la filosofía es la música más adecuada, pues nos enseña a ordenar nuestros pensamientos y acciones de tal manera que, en la medida en que nos sea posible, concuerden plenamente con las intenciones del supremo dueño y señor. Y si la música es una ciencia que pretende armonizar lo débil con lo fuerte, lo áspero con lo suave, lo repugnante con lo agradable, no puede haber música más exquisita y adecuada que la filosofía, que nos enseña a hacer coincidir no sólo nuestros pensamientos y nuestras acciones entre si, sino también las acciones del ser finito con las intenciones del ser infinito, y los pensamientos del habitante de la tierra con los pensamientos del omnisciente en una gran y maravillosa armonía. ¿Se atreverá el temerario mortal a romper esta deliciosa armonía, Cebes?

- ¡Se ganaría el desprecio de los dioses y de los hombres, mi querido Sócrates!

- Pero, amigo mío, respóndeme también a esto: ¿Las fuerzas de la naturaleza no son servidoras de la divinidad y cumplen sus mandatos?

- ¡Evidentemente!

- Por tanto, también son augures que nos dan a conocer la voluntad y las intenciones de la divinidad de manera mucho más adecuada que las entrañas de las víctimas sacrificiales, pues indiscutiblemente son una resolución del altísimo, en la que confluyen las fuerzas creadas por él, ¿no?

- ¿Quién puede negarlo?

- Así, pues, en la medida en que estos augures indican que la conservación de nuestra vida forma parte de las intenciones de dios, estamos obligados a adaptar nuestras acciones libres a aquéllas y no tenemos ni razón ni derecho a hacer violencia a las fuerzas de conservación de nuestra naturaleza, ni a molestar a los servidores de la suprema sabiduría en su quehacer. Esta obligación persiste mientras dios, precisamente a través de estos mismos augures, no nos envía el mandato de dejar esta vida, como ha hecho hoy conmigo.

- Estoy completamente convencido, dijo Cebes. Sólo que, ahora, querido Sócrates, todavía entiendo menos cómo has podido decir que todo filósofo[5] tendría que querer seguir gustoso a uno que está muriendo. Si es verdad lo que afirmas, que somos propiedad de dios y que éste mira por nuestro bien, esa afirmación parece inadecuada. ¿Cómo no va a entristecerse un hombre razonable[6] si tiene que dejar el servicio de un superior, que es su mejor y más bondadoso cuidador? Incluso aunque con la muerte pudiera tener la esperanza de ser libre y convertirse en su propio dueño, ¿cómo puede el pupilo poco entendido[7] albergar esperanzas de estar mejor bajo su propia dirección que bajo la del tutor más sabio? Más bien debería pensar que es una gran falta de entendimiento pretender una libertad absoluta y no soportar al mejor superior. Quien posea razón, siempre se someterá con agrado al control de otro, cuyos juicios[8] supone mejores que los propios. O sea, que yo deduciría lo contrario de tu opinión. El sabio, diría yo, al morir tendría que afligirse; en cambio, el necio debería alegrarse.

Sócrates lo escuchó atentamente y parecía deleitarse con su agudeza. Luego, se volvió a nosotros y dijo: Cebes hará trabajar a quien quiera afirmar algo contra él. Siempre tiene escapatorias

- ¡Sólo que esta vez, dijo Simias, no parece que Cebes deje de tener razón, mi querido Sócrates! De hecho, ¿cómo puede un sabio sentirse movido a eludir, sin disgusto, el cuidado bondadoso del vigilante más sabio de todos?

Si no me equivoco, Sócrates, con sus objeciones, Cebes va directo precisamente contra tu actual comportamiento, con que tú, de forma tan serena y tan a gusto no sólo nos abandonas y a nosotros, para quienes tu muerte nos resulta tan dolorosa, sino también te privas de la vigilancia y del cuidado de un señor, al que nos has enseñado a honrar como al ser más sabio y el mejor.

---

[5] Weltweiser
[6] vernünftiger Mann: que se deja guiar por la razón.
[7] unverständige Mündel: sin entendimiento o falto de entendederas.
[8] Einsichten: intelecciones, intuiciones, visiones intelectuales.



- Así que, según oigo, soy acusado, dijo Sócrates. Tendré que defenderme formalmente.

- Ciertamente, dijo Simias.

- Bien, replicó Sócrates. Voy a esforzarme en fundar ahora mi defensa mejor que lo hice ante mis jueces.

Escúchame, Simias, y tú también, Cebes. Si no tuviera la esperanza de, primero, estar siempre, allá donde voy, bajo el mejor cuidador y, segundo, de encontrar a las almas de los muertos, cuyo trato hay que anteponer al de cualquier amistad de aquí abajo, ciertamente sería una necedad tener tan poco respeto a la muerte y correr tan gustoso a sus brazos.

Sin embargo, tengo la esperanza más consoladora de que a mí no me ocurrirá ninguna de las dos cosas. Lo segundo no me atrevo a afirmarlo con toda seguridad; en cambio, que también allí la providencia de dios seguirá reinando sobre mí, eso, amigos, lo afirmo con tanta confianza, con tanta seguridad como lo que he afirmado en mi vida. Por eso, tampoco me aflige tener que expirar, pues sé que con la muerte no se ha acabado todo para nosotros. Después hay otra vida; más aún, una vida que, como asegura la antigua saga, para los virtuosos será más feliz que para los perversos.

- Querido Sócrates, dijo Simias, ¿cómo es eso? ¿Quieres llevarte contigo esta saludable seguridad encerrada en lo más profundo de tu alma o vas a concedernos tan consoladora enseñanza? Es razonable dar a conocer a los amigos un bien tan magnífico y, si nos convences de tu parecer, tu defensa ya estará hecha.

- Quiero intentarlo, replicó él. Pero antes deja que escuchemos a Critón, que hace rato parece querer decir algo.

- ¿Quién, yo? Nada, querido, replicó Critón. Este hombre que te va a traer el veneno no me deja en paz: te pido que no hables tanto. Con tanto hablar uno se irrita y, luego, la cicuta no produce su efecto. A menudo ha tenido que preparar un segundo o tercer trago de veneno para gente a la que no le había prohibido conversar.

- ¡En nombre de los dioses, deja que siga haciendo su trabajo!, dijo Sócrates. Que prepare la segunda o tercera cicuta, si lo cree oportuno.

- Ya imaginaba yo esa respuesta, dijo Critón. Pero, no para...

- ¡Ah, déjalo en paz!, replicó Sócrates. Ahora tengo que dar cuentas a mis jueces de por qué un hombre que, con su amor a la sabiduría ha llegado a tener canas, en sus últimas horas debe tener un ánimo alborozado, convencido como está de conseguir la mayor felicidad[9] tras la muerte. Simias y Cebes, quiero explicaros con qué razones afirmo esto.

Amigos míos, tal vez sean pocos los que saben que quien, de verdad, se ha dedicado al amor a la sabiduría emplea todo el tiempo de su vida en familiarizarse con la muerte, en aprender a morir. De ser así, ¿no sería un disparate ordenar a lo largo de toda una vida todos los deseos y esfuerzos de acuerdo con una única meta y, en cambio, afligirse cuando por fin se alcanza la tan deseada meta?

Simias se rió: ¡Por Júpiter, Sócrates!, dijo. Tengo que reír, a pesar de que tengo pocas ganas. Lo que dices no debería sorprender al pueblo tanto como piensas. Los atenienses especialmente podrían decirte que ya saben que los filósofos han aprendido a morir bien y que, por eso, los dejaron morir realmente, pues sabían lo que anhelaban.

- Yo estaría dispuesto a aceptarlo todo, Simias, pero no que lo comprendan[10]. No saben qué es la muerte de la que yo hablo y en qué medida se hacen dignos de ella los filósofos. Pero, ¿qué nos importa eso a nosotros? Yo estoy hablando ahora con mis amigos.

¿No es la muerte algo que se pueda describir y explicar?

- ¡Por supuesto!, dijo Simias.

- ¿Es algo diferente de una separación del cuerpo y del alma? Ciertamente, si el alma abandona al cuerpo y el cuerpo al alma,

---

[9] Seligkeit

[10] einsehen



¿morir no significa que ya no tienen nada en común[11] entre ellas y que cada parte permanece aislada? ¿O puedes decirnos tú más claramente qué es la muerte?

- ¡No, querido!

Amigo mío, párate a pensar si también a ti te ocurre como a mí. ¿Qué piensas: el verdadero amante de la sabiduría[12] se dejará llevar por los llamados placeres y morirá de forma tan extraordinaria después de comer y beber exquisitamente?

- En absoluto, respondió Simias.

- ¿Se consagrará al amor?

- Tampoco, claro.

- Y respecto a las demás comodidades vitales, por ejemplo, a los vestidos: ¿se preocupará de la pompa y la opulencia o se conformará con lo imprescindible y se desentenderá de lo superfluo?

- Al sabio, dijo, no le preocupa aquello de lo que podemos prescindir.

Sócrates prosiguió: Lo que queremos decir, en general, ¿no es que el filósofo busca desentenderse de todos los cuidados vitales innecesarios para poder ocuparse con más atención del alma?

- ¿Por qué no?

- Por tanto, ¿se diferencia de las demás personas en que no deja que su ánimo se ate del todo con los quehaceres corporales, sino que trata de que su alma, en parte, se deshabitúe de su unión con el cuerpo?

- Eso parece.

- La mayoría de las personas, Simias, te dirá que quien no quiere disfrutar de los encantos de la vida no tiene derecho a vivir.

---

[11] Gemeinschaft
[12] Liebhaber der Weisheit



Rehusar la vida regalada de los sentidos y abstenerse de todo placer corporal: eso es lo que llaman anhelar la muerte.

- Esa es la verdad, Sócrates.

- Prosigamos. Para los amantes de la sabiduría, ¿no es el cuerpo, a menudo, un impedimento en la reflexión y no podrá augurarse un progreso extraordinario en la sabiduría, si han aprendido a no dejarse llevar por los objetos sensibles? Me explico. Las impresiones de la vista y del oído, tal como nos llegan de los objetos, son meras sensaciones particulares; aún no son verdades, pues éstas las tenemos que extraer de ellas a través de razones universales[13], ¿no?

- Evidentemente.

- En cuanto sensaciones particulares, tampoco hay que confiar plenamente en ellas y los poetas cantan con razón que los sentidos engañan y no comprenden nada claramente. Lo que oímos y vemos está lleno de confusión y oscuridad. Por tanto, si estos dos sentidos no nos pueden proporcionar ninguna comprensión clara, mucho menos habrá que pensar de los demás sentidos, mucho más oscuros.

- No, por supuesto.

- ¿Cómo tiene que actuar el alma si quiere alcanzar la verdad? Si se abandona a los sentidos, se ve engañada.

- ¡Cierto!

- Por tanto, tiene que reflexionar, juzgar, concluir, inventar para, de esa manera, introducirse cuanto sea posible en la verdadera esencia de las cosas.

- ¡Sí!

- Pero, ¿cuándo se produce mejor la reflexión? Me parece que cuando no nos sentimos a nosotros mismos, cuando ni la vista ni

---

[13] allgemeine Vernunftgründe



el oído, ni las sensaciones agradables ni las desagradables nos recuerdan a nosotros mismos. Entonces el alma deja de lado su atención al cuerpo, abandona cuanto puede su compañía para, recogida en sí misma, observar no la apariencia de los sentidos, sino la esencia, no las impresiones tal como nos llegan, sino lo que contienen de verdadero.

- ¡Exacto!

- Una vez más, una ocasión en que el alma del sabio tiene que evitar al cuerpo y, en cuanto pueda, tratar de alejarse de él.

- Así es, según todos los indicios.

- Para dejar aún más clara la cuestión: ¿la expresión suma plenitud[14] es un nuevo concepto o se refiere a una verdadera esencia que existe fuera de nosotros[15]?

- Evidentemente, una esencia real, que existe fuera de nosotros, ilimitada y a la que, por antonomasia, tiene que corresponderle la existencia, Sócrates!

- ¿Y el sumo bien y la suma sabiduría son también algo real?

- ¡Por Júpiter! Son propiedades inseparables de la esencia sumamente perfecta, sin las que ésta no puede existir[16].

- ¿Quién nos ha enseñado a conocer esa esencia? ¿La hemos visto jamás con los ojos del cuerpo?

- No, ciertamente.

- Tampoco la hemos oído, ni sentido; ningún sentido externo nos ha proporcionado jamás un concepto de sabiduría, bien, plenitud, belleza, capacidad de pensar, etc.; y, sin embargo, sabemos que estas cosas son reales fuera de nosotros, son reales en grado sumo. ¿Nadie nos puede explicar cómo hemos llegado a estos conceptos?

---

[14] Vollkommenheit: plenitud, perfección.
[15] ausser uns vorhanden: existente fuera de nosotros y, por tanto, independiente y autónoma.
[16] da seyn



- ¡La voz de Júpiter, mi querido Sócrates!, dijo Simias. Una vez más la invocaré.

- ¿Cómo? Amigos míos, si en una habitación oyéramos una exquisita melodía de flauta, ¿no correríamos hacia ella para conocer al flautista que tan bien sabe embelesar nuestro oído?

- Tal vez; pero, ahora no, dijo sonriendo Simias, pues aquí estamos escuchando la más exquisita melodía.

- Cuando contemplamos una pintura, prosiguió Sócrates, deseamos conocer la mano maestra que la creó. Ahora bien, en nosotros mismos se encuentra la más exquisita imagen que jamás hayan contemplado ojos divinos o humanos, la imagen[17] de la suma plenitud, bien, sabiduría, belleza, etc. y ¿aún no nos hemos informado nunca sobre el pintor que dibujó ahí esas imágenes?

- Cebes respondió: En cierta ocasión recuerdo haber oído una explicación de Filolao que, tal vez, satisfaga esta cuestión.

- Sócrates dijo: ¿no querrá Cebes hacer partícipes a sus amigos de ese legado del afortunado Filolao?

- Siempre que éstos no prefieran escuchar la explicación de Sócrates, dijo Cebes. Sea, pues. El alma ha conseguido todos los conceptos incorpóreos, decía Filolao, no por los sentidos externos, sino por sí misma, en la medida que observa sus propios efectos y, así, aprende a conocer su propia esencia y sus propiedades. Para aclararlo mejor le oí añadir a menudo esta fábula. Permitidnos tomar de Homero, solía decir, los dos toneles, que hay en la antesala de Júpiter y, al mismo tiempo, dejadnos la libertad de llenarlos no con felicidad y desgracia, sino uno (el de la derecha) con el verdadero ser[18] y el otro (el de la izquierda) con la carencia y el no-ser[19]. Cuando el poder de Júpiter quiere producir un espíritu, lo hace a partir de esos dos toneles: echa una

[17] Bild: nótese la mezcla de las dos tradiciones occidentales: ver (griega) y oír (hebrea).
[18] Wesen: ser, ente, esencia.
[19] Unwesen



mirada al destino[20] eterno y prepara, según su capacidad, una mezcla de ser y de carencia, que contiene todo el fundamento[21] del futuro espíritu. Por eso hay una asombrosa semejanza entre todas las clases de seres espirituales, pues todos han sido creados a partir de los dos toneles y sólo se diferencian por la mezcla. Así, cuando nuestra alma –que, de la misma forma, no es más que una mezcla de ser y carencia– se observa a sí misma, consigue un concepto del ser de los espíritus y de sus limitaciones, de sus capacidades e incapacidades, de su perfección e imperfección, de su entendimiento, sabiduría, fuerza, intención, belleza, justicia y otras mil cosas incorpóreas sobre las cuales los sentidos externos nos dejarían en la más profunda ignorancia.

- ¡Incomparable!, interrumpió Sócrates. Ya ves, Cebes, ¡tenías ese tesoro y querías dejarme morir sin enseñármelo! Ánimo, déjame ver cómo disfrutamos de él antes de morir.

- Filolao dijo entonces: el alma reconoce a sus espíritus afines[22] en la medida en que se observa a sí misma, ¿no?

- Efectivamente.

- Y llega a conceptos de cosas incorpóreas en la medida en que analiza sus propias aptitudes y da a cada una un nombre específico para poder distinguirlas mejor, ¿no?

- Así es.

- Pero, si quiere imaginarse un ser superior a ella, por ejemplo un ser divino[23], ¿quién le ofrecerá los correspondientes conceptos?

- Cebes calló y Sócrates prosiguió: Si no he entendido mal el pensamiento de Filolao, el alma jamás puede hacerse un concepto adecuado de un ser superior a sí misma o simplemente de una aptitud mayor que la suya; sólo puede comprender la posibilidad de

---

[20] Schicksal: destino como *fatum*, no como *Bestimmung*.
[21] Grundanlage
[22] Nebengeister
[23] Dämon



una cosa a la que ha correspondido en suerte más ser y menos carencia que a ella misma, es decir, que sea más perfecta y plena que ella; o ¿le has oído tú otra cosa a Filolao?

- ¡No!

- Y del ser supremo, de la suprema plenitud tampoco tiene ella más que esa tenue luz de la representación[24]. No puede comprender el ser de la misma en toda su extensión; sin embargo, ella piensa su propia esencia: lo que tiene de verdad, de bondad y de plenitud lo separa mentalmente[25] de la carencia y no-ser que, en ella, está mezclado con aquello y, de esta manera, llega al concepto de algo que es puro ser, pura verdad, pura bondad y plenitud.

Apolodoro, que hasta ese momento había ido repitiendo en voz baja todas las palabras de Sócrates, se entusiasmó con esto y repitió en voz alta: "que es puro ser, pura verdad, pura bondad, pura plenitud".

Y Sócrates prosiguió: ¿Veis, amigos míos, cuánto ha de apartarse de los sentidos y de sus objetos el que ama la sabiduría, si quiere comprender lo que se ha de entender por verdadera felicidad, el ser supremo y sumamente perfecto? En esa caza del pensamiento[26] tiene que cerrar los ojos y los oídos, poner lejos de su atención el dolor y el deleite de los sentidos y, si es posible, olvidarse por completo de su cuerpo para, de esa manera, lo más solitario posible, limitarse por completo a las facultades del alma y a su actividad interior.

En esta búsqueda, el cuerpo es un socio no sólo inútil sino también oneroso para su entendimiento, pues éste no busca ni color ni

---

[24] Vorstellung: el alma llega a la idea del ser supremo a través del pensamiento, pero a partir de la "mezcla" de plenitud y carencia que encuentra en sí misma; una idea límite, que no tiene correspondencia con lo que puede conocer y, por eso, tiene que representársela.

[25] in Gedanken

[26] Gedankenjagdt: esta referencia a la caza tiene que ver con la tradición platónica, que interpreta el conocimiento a partir de la metáfora de la caza (zetein). Al respecto es bien interesante el libro de G. Luri Medrano, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*. Ed. Trotta. Madrid 1998.

dimensión, ni tono ni movimiento, sino una cosa que se represente clarísimamente todos los posibles colores, dimensiones, tonos y movimientos y, lo que es mucho más aún, todos los espíritus posibles, y que se pueda desvelar en todos los órdenes imaginables. ¿Qué clase de compañero es el cuerpo en ese viaje?

- ¡Qué sublime!, exclamó Simias, ¡y también qué real!

- Los verdaderos sabios, dijo Sócrates, que toman en consideración estas razones, no pueden más que cuidar[27] ese pensamiento y decirse uno a otro: ¡Cuidado! Ahí hay un camino falso[28], que nos aleja cada vez más de la meta y frustra todas nuestras esperanzas. Estamos seguros de que el conocimiento de la verdad es nuestro único deseo. Pero, mientras tengamos que arrastrarnos con nuestro cuerpo aquí en la tierra; mientras nuestra alma aún esté aprisionada en esta contagiosa enfermedad terrena, es imposible que nos hagamos ilusiones de ver cumplido del todo ese deseo. Tenemos el deber de buscar la verdad. Por desgracia, el cuerpo nos deja poca calma para esa importante empresa. Un día, su cuidado exige todo nuestro empeño; al otro, le atacan enfermedades que vuelven a distraernos; y así se suceden otras ocupaciones corporales –amor, temor, ansias, deseos, quimeras y locuras– que nos distraen sin parar, que van seduciendo nuestros sentidos, de una frivolidad a otra, que nos llevan a suspirar en vano por el verdadero objeto de nuestros deseos, por la verdad. ¿Quién provoca la guerra, la insurrección, el conflicto y la desunión entre las personas? ¿Quién sino el cuerpo y sus insaciables ansias? Pues la codicia es la madre de todos los desórdenes y nuestra alma jamás apetecería sus propios bienes, si no tuviera que preocuparse de las famélicas ansias de su cuerpo. De esta suerte, estamos ocupados la mayor parte del tiempo y raras veces tenemos la calma para la sabiduría. Al final, tam-

---

[27] hegen: también es un término que se utiliza en el ámbito de la caza: *Hegenzeit*: veda, en el sentido de acariciar o tener cuidado.

[28] Irrweg: yendo de caza es posible perderse por falsos caminos y quedar desorientados (*Verwirrung*); por eso, reflexionando a fondo (*gründlich*) cabe esperar momentos felices (*selig*) no exentos de suerte (*Glück*), raros y cortos.



bién se consigue algún momento de calma y uno se prepara para abrazar la verdad; pero, de nuevo, se nos cruza en el camino ese perturbador de nuestra felicidad, que es el cuerpo, y nos ofrece sus sombras en vez de la verdad. Los sentidos, en contra de nuestro bien, nos ponen delante sus imágenes aparentes y nos llenan el alma de desorientación[29], oscuridad, suciedad y disparates: en medio de ese barullo general, ¿cómo va a reflexionar a fondo[30] y alcanzar la verdad? ¡Imposible! Por eso tenemos que esperar los felices[31] momentos, en que la quietud del exterior y el sosiego del interior nos ofrezcan la suerte de alejar al cuerpo de nuestra atención y, con los ojos del espíritu, dirigir nuestra mirada hacia la verdad. Pero, ¡qué raros y qué cortos son esos momentos felices!

Sí, claramente vemos que, antes de morir, no alcanzaremos la meta de nuestros deseos, la sabiduría: en vida, no hay esperanza alguna de eso. Y como el alma, mientras habita en el cuerpo, no puede conocer claramente de otra manera la verdad, hay que apostar por una de estas dos cosas: o no la conoceremos jamás o la conoceremos después de nuestra muerte, porque entonces el alma dejará el cuerpo y presumiblemente encontrará menos impedimentos en la progresión hacia la verdad. Así, pues, si en esta vida queremos prepararnos para ese conocimiento dichoso, no tenemos que conceder al cuerpo más que lo que la necesidad exija; tenemos que abstenernos de sus deseos y gustos y, en la medida en que nos sea posible, ejercitarnos en la reflexión hasta que el ser supremo quiera dejarnos en libertad. Entonces, liberados de los desvaríos del cuerpo, podemos esperar contemplar la fuente de la verdad, el ser supremo y más perfecto, con sentidos puros y santos, mientras quizás veamos a nuestro lado a otros disfrutar de la misma felicidad. A un impío, en cambio, no le está permitido rozar la santidad misma. Este lenguaje, mi querido Simias, pueden utilizarlo entre ellos los que verdaderamente tienen curiosidad por saber cuando

[29] Verwirrung
[30] gründlich
[31] selig

hablan de sus asuntos; y creo que también tendrán esta opinión: ¿o tú piensas otra cosa?

- En absoluto, amigo Sócrates.

- Por tanto, si es así, amigo mío, ¿el que hoy me siga no tiene una gran esperanza de alcanzar, allá donde nos dirigimos mejor que en cualquier otra parte, aquello por lo que tanto se ha esforzado en la vida presente?

- ¡Por supuesto!

- Por tanto, yo puedo emprender mi viaje con buena esperanza y, conmigo, cualquier amante de la verdad, si considera que no se le concederá libre acceso a los secretos[32] de la sabiduría sin purificación ni preparación.

- Eso no se puede negar, dijo Simias.

- Pero esa purificación no es otra cosa que el alejamiento del alma de lo sensitivo y un continuado ejercicio de meditación contemplativa sobre la esencia y propiedades de la misma alma sin dejarse desviar por lo que no sea ella; en una palabra: el afán por liberar al alma de las ataduras del cuerpo tanto en esta vida como en la futura, para que pueda contemplarse a sí misma sin impedimentos y, así, pueda llegar al conocimiento de la verdad[33].

- Efectivamente.

- A la separación del cuerpo del alma la llamamos la muerte.

- Así es.

- Los verdaderos amantes de la verdad, pues, aplican todo el esfuerzo imaginable a acercarse cuanto pueden a la muerte y a aprender a morir; ¿no es así?

---

[76] Zutritt zu den Geheimnissen der Wahrheit Geheimnissen

[78] Erkenntnis der Wahrheit: parece que ese "Zutritt zu den Geheimnissen der Wahrheit" y este "Erkenntnis der Wahrheit" sean lo mismo: se alcanzan con el esfuerzo y afán continuados, que comportan una purificación no ligada a prácticas esotéricas, sino a adentrarse en la contemplación desligada del cuerpo.



- Así lo parece.

- ¿No sería, entonces, sumamente absurdo que una persona, que en toda su vida no hubiera aprendido otra cosa que el arte de morir, que una persona así, digo, al final fuera a entristecerse viendo como se acerca la muerte? ¿Y no sería irrisorio?

- Indiscutiblemente.

- Por tanto, Simias, para el verdadero sabio[34] la muerte jamás debe ser espantosa, sino siempre bienvenida. La compañía del cuerpo les resulta incómoda en cualquier circunstancia pues, en la medida en que quieren cumplir la verdadera meta de su existencia[35], tienen que tratar de separar el alma del cuerpo y, en cierto modo, recogerse en sí mismos. Esta separación es la muerte, la liberación de la compañía del cuerpo, largo tiempo deseada. ¡Qué absurdo, pues, temblar y afligirse cuando se acerca ésta! Sin miedo y más bien contentos tenemos que encaminarnos hacia aquello en que tenemos puesta la esperanza de abrazar nuestro amor, quiero decir la sabiduría, y liberarnos del pesado compañero de viaje que tantas preocupaciones nos ha causado. ¿Cómo? La gente vulgar e ignorante, a la que la muerte le ha arrebatado a sus señores, a su mujer o a sus hijos, en su tristeza nada desean más ardientemente que abandonar la tierra y poder bajar y encontrarse con el objeto de su amor o de sus deseos; y los que tienen cierta esperanza de no ver a su amor con aquel fulgor más que en la otra vida, ¿están llenos de miedo, tiemblan o, más bien, emprenden el viaje con alegría? ¡Ah, no, amigo mío!, nada hay más absurdo que un sabio que tema a la muerte.

- ¡Por Júpiter! Magnífico, exclamó Simias.

- ¿Temblar y estar lleno de miedo, cuando la muerte llama, no se puede considerar como una señal infalible de que uno no ama la sabiduría, sino el cuerpo, la fortuna, el honor o estas tres cosas a la vez?

[34] Weltweise
[35] Daseyn

- Completamente seguro.

- La virtud que llamamos virilidad, ¿a quién le es más apropiada que al sabio?

- ¡A nadie!

- Y la templanza, esa virtud que consiste en la habilidad para domesticar los deseos, y en ser modesto y recogido en la manera de actuar, ¿no habrá que buscarla preferentemente en quien no tiene en cuenta su cuerpo y sencillamente vive y se mueve en la sabiduría?

- Necesariamente, dijo.

- En todas las demás personas, si las observas de cerca, la virilidad y la templanza te parecerán absurdas.

- ¿Cómo dices eso, Sócrates?

- Tú sabes, replicó él, que la mayoría de las personas consideran la muerte como un mal muy grande.

- Cierto, dijo.

- Por eso, si los llamados valerosos y viriles mueren de manera intrépida, es simplemente por temor a un mal todavía mayor.

- Así es.

- Por tanto, excepto los sabios, todas las personas viriles son intrépidas por miedo. Sin embargo, ¿ser intrépido por miedo no es algo sumamente absurdo?

- Eso no se puede negar.

- Lo mismo ocurre con la templanza. Por intemperancia[36] viven [las personas viriles] de forma templada y moderada. Eso habría que considerarlo imposible y, sin embargo, se da perfectamente en

---

[36] Unmässigkeit, desmesura



esa irracional[37] templanza. Se apartan de determinados placeres para poder disfrutar más tranquilamente de otros, que más codician. Son señores de aquéllos, porque son más esclavos de éstos. Pregúntales: seguro que te dirán que dejarse dominar por los deseos es intemperancia; sólo que ellos mismos no han conseguido el dominio sobre determinados deseos más que a través de la esclavitud respecto a otros, que son aún más desenfrenados[38]. ¿No significa esto ser moderado, en cierto modo, por intemperancia?

- Según todas las apariencias, así es.

- ¡Ah, apreciado Simias! Placer frente a placer, dolor frente a dolor y miedo frente a miedo, en cierto modo, como monedas: muchas pequeñas se cambian por una pieza grande; ese no es el camino hacia la verdadera virtud. La sabiduría es la única moneda por la cual se pueden dar todas las demás. Con ella se consiguen todas las demás virtudes: valor, templanza y justicia[39]. Sólo en la sabiduría está la verdadera virtud, el verdadero dominio sobre los deseos, sobre las abominaciones y sobre todas las pasiones; sin sabiduría no se consigue más que un cambio de pasiones por una molesta virtud aparente[40] que, como una esclava, ha de servir al vicio y, en sí misma, no comporta nada sano ni verdadero. La verdadera virtud es una santificación de las costumbres, una purificación del corazón, no un cambio de deseos. Justicia, templanza, virilidad, sabiduría no son el cambio de unos vicios por otros. Nuestros antepasados, que fundaron las Teleten –o sea las fiestas de reconciliación perfectas–, tuvieron que ser, según todas las apariencias, hombres muy sabios pues, con estos enigmas, quisieron dar a entender que quien abandona la tierra sin haberse reconciliado ni santificado tiene que sufrir la pena más dura; en cambio, el purificado y reconciliado vivirá entre los dioses, tras su muerte. Quienes tratan con estos secretos de reconciliación suelen decir: Hay muchos que llevan coronas de hie-

---

37 unvernünftig: irracional, no razonable.
38 ausgelassener: faltos de serenidad.
39 Gerechtigkeit
40 Schattentugend



dra o de parra[41], pero pocos entusiasmados[42]; y, en mi opinión, entusiasmados son quienes se han dedicado a la verdadera sabiduría. En mi vida no me he retenido nada, sino que, al contrario, constantemente he tendido a ser uno de esos entusiasmados; si mi esfuerzo ha sido infructuoso o hasta qué punto he conseguido mi propósito, lo comprobaré de la mejor manera allí adonde ahora me dirijo; y, si Dios quiere, será dentro de poco.

Simias y Cebes, ésta es mi defensa respecto a por qué dejo sin tristeza a mis mejores amigos aquí abajo y por qué tiemblo tan poco al acercarse la hora de la muerte. Creo que allá encontraré mejores amigos y una vida mejor que la que aquí dejo, por más que la mayoría de la gente no lo creerá así.

Estaré completamente satisfecho si este discurso de defensa ha encontrado mejor aceptación que los que he pronunciado ante los jueces de la ciudad.

Sócrates dejó de hablar y Cebes tomó la palabra.

- ¡Es verdad, Sócrates! Te has justificado perfectamente, sólo que lo que tú afirmas del alma tiene que parecer increíble a muchos porque, en general, consideran que el alma, tan pronto como abandona el cuerpo, ya no se encuentra en ningún lugar, pues inmediatamente, tras la muerte de la persona, queda diluida y destruida. Sube como un hálito o como un fino vapor desde el cuerpo a la atmósfera, donde se desvanece y deja de existir por completo. Podría convenirse que el alma pudiera existir por sí misma y que no tuviera que estar necesariamente unida a este cuerpo: en ese caso, las esperanzas que tú te haces tendrían una posibilidad no pequeña pues, en la medida en que nos pueda ir mejor tras la muerte, el virtuoso tiene también fundadas esperanzas de que le vaya realmente mejor. Sólo que es difícil aceptar la posibilidad de que el alma, tras la muerte,

---

[41] Thyrsusträger hace referencia a quien ha sido agraciado por los dioses, Dioniso, Baco ...
[42] Begeisterte: parece que Mendelssohn une *begeistert* con *Weisheit* y trata de combatir el carácter misterico y *misticoide* (Thyrsusträger) de la sabiduría insistiendo en el esfuerzo necesario para conseguirla.



pueda pensar, pueda seguir teniendo voluntad y capacidad de entendimiento. Eso, Sócrates, todavía exige alguna prueba.

- ¡Tienes razón, Cebes!, respondió Sócrates. Entonces, ¿qué hay que hacer? ¿Queremos reflexionar sobre si podemos encontrar una prueba o no?

- Estoy muy ansioso, dijo Cebes, de escuchar tus pensamientos al respecto.

- Así, al menos, respondió Sócrates, el que escuche nuestra conversación, aunque sea un escritor de comedias, no podrá reprocharme que me ocupo de extravagancias que no son ni útiles ni importantes. La indagación que ahora queremos emprender es tan importante que cualquier poeta nos permitirá gustoso implorar la ayuda de una divinidad antes de ponernos manos a la obra.

Calló y estuvo sentado durante un rato, como sumido en sus pensamientos; luego, dijo: Sí, amigos míos, buscar la verdad con un corazón sincero es la adoración más digna a la única divinidad que nos puede prestar apoyo. ¡Ea, pues! Cebes, la muerte es una transformación[43] natural de la condición humana y ahora queremos indagar qué sucede en esta transformación tanto con el cuerpo como con el alma de la persona. ¿No es así?

- ¡Exacto!

- ¿No sería aconsejable investigar primero qué es una transformación natural y cómo suele realizar la naturaleza sus transformaciones no sólo en lo referente a la persona, sino también a los animales, plantas y cosas inanimadas? Me parece que, de esta manera, nos acercaremos más a nuestro propósito.

- La idea no parece desacertada, respondió Cebes; lo primero que tenemos que hacer, pues, es buscar una explicación de lo que es una transformación.

---

43 Veränderung

- Me parece, dijo Sócrates, que decimos que una cosa se ha transformado cuando, entre dos posibles destinos[44] contrapuestos que le pueden corresponder, uno empieza a existir realmente cuando el otro deja de hacerlo. Por ejemplo, hermoso y feo, justo e injusto, bueno y malo, día y noche, dormir y estar despierto ¿no son posibles concreciones contrapuestas en una misma cosa?

- ¡Sí!

- Cuando una rosa se marchita y pierde su bella forma, ¿no decimos que se ha transformado?

- ¡Efectivamente!

- Y cuando un hombre injusto quiere cambiar su forma de vida, ¿no tiene que adoptar una forma contrapuesta y ser justo?

- ¿Cómo, si no es así?

- También al revés: si algo tiene que surgir mediante una transformación, su contrario tiene que haber estado ahí ya antes. Así, se hace de día después de que, antes, haya sido de noche; y viceversa: se hace de noche después de que, antes, haya sido de día; una cosa llega a ser hermosa, grande, pesada, notable, etc. después de que, previamente, haya sido fea, pequeña, ligera, insignificante, ¿no?

- ¡Sí!

- Por tanto, una transformación no es más que el cambio de las concreciones contrapuestas que son posibles en una cosa. ¿Nos daremos por satisfechos con esta explicación?

- Cebes parecía todavía indeciso. Una menudencia, mi querido Sócrates: el término "contrapuestas" me deja entre dudas[45]. No debería creer que las situaciones contrapuestas puedan darse una tras otra inmediatamente, de golpe.

---

[44] Bestimmungen

[45] Bedenken: hace referencia a una duda metódica, que precisa aclaraciones.

- ¡Exacto!, respondió Sócrates. También vemos que la naturaleza, en todas sus transformaciones, sabe encontrar un estado intermedio[46] que, en cierto modo, sirve de paso para llegar de una situación a la contraria. La noche, por ejemplo, sigue al día a través del atardecer, de la misma manera que el día sigue a la noche a través del alba, ¿no?

- Cierto.

- Lo grande se transforma en pequeño a través de la disminución; y lo pequeño se transforma, a su vez, en grande a través del crecimiento.

- Exacto.

- En algunos casos, aunque no demos un nombre especial a este paso, es indudable que eso se da realmente cuando una situación tiene que transformarse en su contraria de forma natural, pues una transformación que tiene que ser natural, ¿no se produce a través de las fuerzas que la naturaleza contiene?

- De no ser así, ¿cómo se podría llamar natural?

- Sin embargo, estas fuerzas están siempre operativas, siempre vivas pues, si por un momento dejaran de actuar, sólo la omnipotencia para la acción[47] las podría despertar. Ahora bien, ¿denominaremos natural lo que sólo puede hacer la omnipotencia?

- ¿Cómo podríamos hacerlo?, dijo Cebes.

- Por tanto, eso que las fuerzas naturales producen ahora, amigo mío, es para lo que desde siempre han trabajado, pues nunca estuvieron ociosas, por más que su efecto sólo ha resultado visible después de mucho tiempo. La fuerza de la naturaleza –por ejemplo la que cambia las horas del día– ya está trabajando para que aparezca dentro de poco la noche en el horizonte; pero ya está

---

[46] Mittelzustand
[47] Allmacht zur Thätigkeit

haciendo su camino a mediodía y por la tarde: eso son los pasos desde la aurora hasta el ocaso.

- Exacto.

- Las fuerzas de la vida[48] trabajan ya, incluso en el sueño, para el futuro despertar, de la misma manera que, mientras se está despierto, preparan el sueño futuro.

- Eso no se puede negar.

- Y especialmente cuando una situación tiene que desembocar de manera natural en su contraria –como ocurre en todas las transformaciones naturales–, las fuerzas de la naturaleza, siempre activas, tienen que haber trabajado ya antes en esa transformación y, en cierto modo, haber fecundado la situación anterior con la futura. ¿De esto no se deduce que la naturaleza ha de contener todas las situaciones intermedias, si quiere convertir una situación en su contraria?

- Absolutamente innegable.

- Piénsalo bien, amigo mío, no sea que luego surjan dudas, si al principio se ha aceptado demasiado. A toda transformación natural le exigimos tres cosas: una situación precedente de la cosa que debe cambiar; después, una siguiente, contrapuesta a aquélla; y un paso, o las situaciones entre ambas que, en cierto modo, le allanan a la naturaleza el camino de una a otra. ¿Se acepta esto?

- Sí, sí, exclamó Cebes. No veo cómo podría dudar de esa verdad.

- Pues mira, contestó Sócrates, a ver si lo siguiente te parece también tan innegable. En mi opinión, lo mutable no puede permanecer inmutable en ningún momento, sino que, en la medida en que el tiempo avanza sin parar y convierte constantemente el futuro en pasado, transforma también, a la vez, todo lo mutable y, a cada instante, lo muestra bajo una nueva forma. ¿No eres de la misma opinión, Cebes?

---

[48] Lebenskräfte



- Al menos, es probable.

- A mí me parece irrefutable, pues todo lo mutable, si es una realidad y no un mero concepto, debe tener una fuerza para hacer algo y una aptitud para padecer algo. Así, pues, tanto al hacer como al padecer, le ocurre algo diferente de lo que había sido; y como las fuerzas de la naturaleza nunca están quietas, ¿qué podría detener por un solo instante el flujo del pasado?

- Ahora he quedado convencido.

- El hecho de que determinadas cosas nos parezcan inmutables por largo tiempo en nada perjudica a la verdad: una llama también nos parece la misma y, sin embargo, no es más que un flujo de fuego que, sin interrupción, asciende desde los cuerpos que se están quemando y se hace invisible. Los colores, a menudo, se presentan a nuestros ojos como inmutables y, sin embargo, la luz solar, constantemente nueva, cambia respecto a la anterior. Ahora bien, cuando buscamos la verdad, tenemos que juzgar las cosas según la realidad, no según la apariencia de los sentidos.

- ¡Por Júpiter!, respondió Cebes, esta verdad nos ofrece una nueva perspectiva sobre la naturaleza de las cosas, que nos deja asombrados. Amigos míos, prosiguió, mientras se dirigía a nosotros: ¡cuántas cosas nos descubrirá Sócrates cuando aplique esto al alma!

- Antes de hacer esta aplicación, todavía tengo otra proposición, contestó Sócrates. Hemos acordado que lo mutable no puede permanecer ni un solo momento inmutable, sino que, al igual que el tiempo pasado es cada vez más viejo, también crece la serie de las transformaciones correlativas que ha habido ahí. Así, pues, Cebes, piensa: ¿se encuentran en el tiempo los dos instantes más próximos entre sí?

- Aún no comprendo, dijo Cebes, lo que quieres decir.

- Un ejemplo clarificará mejor mis pensamientos. Cuando pronuncio la palabra Cebes, ¿no hay ahí dos sílabas, una tras otra, entre las que no cabe una tercera?

- Efectivamente.

- Estos dos sílabas son, pues, las más próximas entre sí.

- Exacto.

- Y en el concepto, que nosotros unimos con la palabra, ¿también hay dos partes, que sean las más próximas entre sí?

- Me parece que no.

- Y dices bien, pues las partes de este concepto son inseparables y producen un todo estable; las sílabas, por el contrario, son separables y se siguen en una secuencia inestable.

- Eso es absolutamente claro.

- Mi pregunta se refiere, pues, al tiempo: ¿hay que compararlo con las palabras dichas o con el concepto? ¿Se siguen sus momentos entre sí con un orden estable o inestable?

- De forma estable, respondió Cebes.

- En efecto, añadió Simias, pues si mediante la secuencia de nuestros conceptos conocemos el tiempo, ¿cómo es posible que la naturaleza de la secuencia no sea la misma en el tiempo y en los conceptos?

- ¿No hay, pues, dos momentos que, entre sí, no sean los más próximos?

- No, dijo Cebes.

- Y por tanto, como las transformaciones temporales avanzan al mismo paso, ¿tampoco hay dos situaciones que, entre sí, sean las más próximas?

- Eso parece.

- A nuestros sentidos les sucede como si las transformaciones se sucedieran a golpes, sólo que, en la realidad, la secuencia de las transformaciones es constante y, por más que se puedan poner dos situaciones tan estrechamente juntas como se quiera, siempre sigue



habiendo entre ellas un paso que las une entre sí y que, en cierto modo, muestra a la naturaleza el camino de paso de una a la otra.

- Eso lo entiendo muy bien, dijo Cebes.

- Amigos míos, exclamó Sócrates, ya es momento de acercarnos a nuestro propósito. Hemos reunido razones que deben abogar por nuestra eternidad y auguro una victoria segura. Pero, antes de entrar en combate, como acostumbran a hacer los estrategas, ¿no queremos volver a supervisar nuestra potencia[49] para poder conocer mejor su fuerza y su debilidad?

Apolodoro pidió que se hiciera un pequeño resumen.

- Las proposiciones, dijo Sócrates, de cuya veracidad[50] ya no tenemos dudas, son estas:

1. Para toda transformación natural de una cosa mutable se exigen estas tres cosas: (1) una situación, que debe desaparecer; (2) otra, que debe ocupar el lugar de aquélla, y (3) las situaciones intermedias, o el paso, para que la transformación no se produzca de golpe, sino progresivamente.

2. Lo mutable no permanece ningún momento sin cambiar realmente.

3. La secuencia del tiempo avanza sin parar y no hay dos momentos que sean los más próximos entre sí.

4. La secuencia de las transformaciones coincide con la secuencia del tiempo y es igualmente tan estable, tan inseparable, que no se pueden precisar dos situaciones, que sean las más próximas entre sí o entre las cuales no haya un paso. ¿No estamos de acuerdo en estos puntos?

- Sí, dijo Cebes.

- Mi querido Cebes, vida y muerte, respondió Sócrates, son situaciones contrapuestas, ¿no?

---

[49] Macht

[50] Richtigkeit: exactitud, carácter ajustado

- ¡Ciertamente!

- ¿Y el morir no es el paso de la vida a la muerte?

- ¡Cierto!

- Presumiblemente, esta gran transformación afecta tanto al alma como al cuerpo, pues ambas formas de ser estaban perfectamente unidas en esta vida.

- Así es, según todas las apariencias.

- Tras este importante acontecimiento, lo que, sucede con el cuerpo nos lo puede enseñar la observación[51], pues lo extenso está presente en nuestros sentidos; sin embargo, cómo, dónde y qué sucede con el alma tras esta vida, sólo se tiene que entrever[52] mediante la razón, pues, con la muerte, el alma ha perdido el medio de estar presente a los sentidos humanos.

- ¡Exacto!

- Mi querido amigo, ¿no vamos a observar, primero, lo visible a través de todas sus transformaciones y, luego, si es posible, comparar lo invisible con lo visible?

- Ese parece el mejor camino que podemos emprender, respondió Cebes.

- En todo cuerpo animado, Cebes, se producen constantemente separaciones y uniones que, en parte, conducen a la conservación y, en parte, al ocaso de la gran máquina[53]. Con el nacimiento del animal, muerte y vida ya empiezan en cierto modo a luchar entre sí[54]. Eso es lo que muestra la experiencia diaria. ¿Cómo deno-

---

[51] Beobachtung: lo que nos permite saber es la observación, no las *autoridades* escritas, orales, religiosas... Más adelante, a la observación se añadirá la comparación (*Vergleichen*) y la experiencia (*Erfahrung*).
[52] ausmachen: entrever porque se abre, se saca a la luz (ver notas 69 y 76).
[53] die grosse Maschine: el universo y el cuerpo como máquina es un tema recurrente en la época.
[54] ringen: valdría la pena adentrarse en las connotaciones del campo semántico de este término que, haciendo referencia al anillo/círculo (*Ring*), denotan también un modo de relación agónica entre los dos extremos vitales nacimiento-muerte, que tiene que ver con lo dicho sobre la vida como "mezcla".

minamos la situación en que las transformaciones animales conducen más a la conservación que al ocaso del cuerpo: no la llamamos salud?

- ¿Cómo, si no así?

- En cambio, las transformaciones animales que producen la descomposición de la gran máquina aumentarán con las enfermedades o también con la edad, que se puede denominar la más natural de las enfermedades.

- Exacto.

- El deterioro va creciendo poco a poco en grados imperceptibles. Finalmente, el edificio se derrumba y se descompone en sus partes más pequeñas. Pero, ¿qué sucede? Estas partes ¿dejan de sufrir transformaciones, se pierden por completo?

- No lo parece, respondió Cebes.

- Imposible, amigo mío, respondió Sócrates, pues, si es verdad lo que hemos acordado, ¿no hay un intermedio entre ser y no-ser?

- En absoluto.

- Ser y no-ser serían, por tanto, dos situaciones que se siguen inmediatamente, que deberían ser las más próximas entre sí; pero, hemos visto que la naturaleza no puede producir transformaciones de golpe y sin paso intermedio entre ellas. ¿Recuerdas bien aún esa proposición?

- Muy bien, dijo Cebes.

- Por tanto, ¿la naturaleza no puede producir ni existencia ni tampoco aniquilación total[55]?

- Exacto.

- En consecuencia, con la disolución del cuerpo animal nada se pierde. Las partes desintegradas siguen existiendo, actuando,

[55] Daseyn ... Zernichtung: ni vida ni muerte total, energía eterna en continua transformación.

padeciendo, se recomponen y se descomponen, hasta que, a través de pasos intermedios sin fin, se transforman en partes de otro compuesto. Una parte se convierte en polvo, otra en humedad; una se evapora, otra pasa a una planta; de la planta pasa a un animal lleno de vida; y deja al animal para servir de alimento a algún gusano. ¿No es esto lo que enseña la experiencia?

- ¡Exactamente, Sócrates!, respondieron a la vez Cebes y Simias.

- Vemos, pues, amigos míos, que en la naturaleza muerte y vida, por lo que se refiere al cuerpo, no están tan separados como aparecen a nuestros sentidos. Son miembros de una serie constante de transformaciones que, a través de pasos graduales, están rigurosamente[56] unidos entre sí. No hay un momento en que, estrictamente hablando, se pueda decir: ahora muere el animal; ni tampoco: ahora está enfermo o ahora vuelve a estar sano. Ciertamente, las transformaciones tienen que aparecer a nuestros sentidos como separadas, pues no las notamos antes, sino después de un largo intervalo de tiempo; pero, ya basta: sabemos que, de hecho, no pueden estar separadas.

Me acuerdo ahora de un ejemplo que puede aclarar esta proposición. Nuestros ojos, que están limitados a una zona concreta, distinguen claramente la mañana, el mediodía, la noche y la medianoche; y es como si estos puntos temporales estuvieran separados y aislados de los demás. En cambio, quien observara la tierra entera, conocería claramente que los cambios de día y noche están entrelazados entre sí y, por tanto, cada instante del tiempo es, a la vez, mañana y noche, mediodía y medianoche.

Homero, como poeta, sólo tiene la libertad de adjudicar a sus dioses trabajos según las horas del día: como si para alguien que no estuviera limitado a una estrecha región de la tierra las horas del día fueran realmente aún épocas separadas, en vez de ser, en todo

---

[56] auf das genaueste



momento, tanto mañana como noche. A los poetas se les permite hacer eso; sólo que, en verdad[57], Aurora debería mantener abiertas constantemente las puertas del cielo con sus dedos rosáceos y arrastrar sin cesar su manto amarillo de un lugar a otro, de la misma manera que los dioses, si quisieran dormir sólo por la noche, no tendrían que dormir o tendrían que hacerlo constantemente.

Considerados en su totalidad, los días de la semana tampoco se pueden distinguir, pues lo constante y lo entrelazado[58] sólo en la imaginación y según las ficciones de los sentidos se puede separar en partes determinadas y aisladas; el entendimiento, en cambio, ve muy bien que no hay que detenerse donde no hay separación real. ¿Está claro esto, amigos míos?

- Absolutamente, respondió Simias.

- Con la vida y la muerte de los animales y de las plantas no sucede de manera diferente. En la secuencia de transformaciones, que sufre una misma cosa, según el juicio de nuestros sentidos, una época empieza cuando esa cosa aparece perceptiblemente a los sentidos como planta o como animal; eso es lo que denominamos germinación de la planta y nacimiento del animal. El segundo momento, cuando los movimientos animales o vegetales se sustraen a nuestros sentidos, lo denominamos muerte; y el tercero, cuando finalmente las formas animales o vegetales desaparecen y ya no tienen apariencia, lo llamamos ocaso, putrefacción del animal o de la planta. En la naturaleza, sin embargo, todas estas transformaciones son miembros de una cadena ininterrumpida, un sucesivo ovillarse y desovillarse[59] de la misma cosa, que se cubre y se desviste de innumerables formas. ¿Hay alguna duda al respecto?

---

[57] der Wahrheit zu Folge

[58] Aneinanderhängende: esa conexión total parece que sólo la podría percibir un hipotético observador externo, absoluto y eterno, cuya visión unificaría el tiempo y el espacio como un *continuum*.

[59] Wickelung: (Wickel: ovillo): el desarrollo, la evolución o el despliegue hacen también referencia a algo que está enrollado, envuelto o plegado y, por tanto, ha de ser desenrollado, desenvuelto o desplegado; y en eso consiste el progreso o avance. El resultado ya estaba en *lo ovillado*, sólo que de manera embrollada.



- Parece que no, respondió Cebes.

- Sócrates prosiguió: Cuando decimos que el alma muere, tenemos que suponer una de estas dos cosas: o todas sus energías y capacidades pierden de repente su efectividad y sus afecciones y, en cierto modo, ella desaparece en un instante; o, como el cuerpo, sufre progresivas mutaciones, innumerables revestimientos, que se suceden en una serie constante, en la cual hay una época en que deja ya de ser alma humana y se convierte en algo diferente, como el cuerpo que, tras innumerables alteraciones, deja de ser un cuerpo humano y se convierte en polvo, aire, planta o, también, en parte de otro animal. ¿Hay una tercera forma de como el alma pueda morir, otro caso además del "de golpe" o "progresivamente"?

- No, respondió Cebes. Esta división agota todas las posibilidades.

- Bien, dijo Sócrates. Los que aún dudan de si el alma pueda no ser mortal, pueden escoger entre que pueda desaparecer de golpe o que deje de ser, poco a poco, lo que era.

- ¿No quiere Cebes defender las posiciones de los que dudan y tomar la responsabilidad de esa elección?

- La cuestión es si éstos darían validez a la elección de su abogado. Mi consejo sería que reflexionáramos sobre ambos casos, pues, si renunciaran a mi alternativa y optaran por otra cosa, mañana ya no podría haber nadie que se les pudiera oponer.

Mi querido Cebes, prosiguió Sócrates, Grecia es un reino muy versado e, incluso entre los bárbaros, debe de haber muchos a quienes les preocupe esta indagación. Así que, investiguemos ambos casos. El primero era: tal vez el alma muera de golpe, desaparezca en un instante. Esta forma de muerte es, de suyo[60], posible. Pero, ¿puede ser producida por la naturaleza?

- De ninguna manera, si es verdad lo que antes admitimos: que la naturaleza no puede producir ninguna aniquilación total[61]. ¿No

[60] an und für sich
[61] Zernichtung



lo hemos admitido con razón?, preguntó Sócrates. Entre ser y no-ser hay un espantoso abismo[62] que, por la naturaleza de las cosas que actúa gradualmente, no se puede salvar de un salto.

- Exacto, respondió Cebes. Pero, ¿y si fuera aniquilada por un poder sobrenatural, por una divinidad?

- ¡Ah, amigo mío!, exclamó Sócrates, ¡qué felicidad, qué bien estaríamos, si sólo tuviéramos que temer la mano inmediata[63] del único taumaturgo! Lo que nos preocupaba era si la naturaleza de nuestra alma es, de suyo, mortal; y tratábamos de abortar esa preocupación mediante razones; ahora, ¿es posible que Dios, bondad infinita, creador y conservador de las cosas, la aniquile mediante una acción extraordinaria? No, Cebes, es más de temer que el sol nos transforme en hielo, que no una acción radicalmente mala[64]: la aniquilación total mediante una acción extraordinaria de la bondad soberana.

- Yo no imaginaba, dijo Cebes, que mi objeción fuera casi una blasfemia.

- La primera forma de muerte, la aniquilación total de golpe, ya no nos asusta, prosiguió Sócrates, puesto que es imposible en la naturaleza. Pero, amigos míos, reflexionad esto. En el supuesto de que no fuera imposible, la cuestión sería: ¿cuándo, en qué momento desaparecería nuestra alma? ¿Cabe suponer que en el momento en que el cuerpo ya no tuviera necesidad de ella, en el momento de la muerte?

- Eso parece.

- Sin embargo, acabamos de ver que no hay un momento concreto en que se pueda decir: ahora muere el animal. La descomposición de la máquina animal ya ha empezado mucho antes, incluso

---

[62] Kluft: en el fondo, parece haber una referencia al *dictum* "natura non facit saltus".
[63] unmittelbare: sin mediación
[64] grundböse: radicalmente mala por contraria a la naturaleza.

antes de que sus efectos se hayan hecho visibles, pues jamás falta en esos movimientos animales que son contrarios a la conservación del todo; sólo que ha empezado poco a poco, hasta que finalmente todos los movimientos de las partes dejan de funcionar armónicamente en favor de una única finalidad y cada una sigue su propia finalidad particular: entonces es cuando se descompone la máquina. Eso sucede tan poco a poco, en un orden tan constante que cada situación se puede llamar una frontera común de la situación anterior y de la posterior, efecto de la causa anterior y causa de la situación posterior. ¿No nos hemos puesto de acuerdo en esto?

- Exacto.

- Por tanto, si la muerte del cuerpo debe ser también la muerte del alma, tampoco debe haber un momento en que se pueda decir: ahora desaparece el alma, sino poco a poco; al igual que los movimientos en las partes de la máquina dejan de funcionar armónicamente en favor de una única finalidad, también el alma tiene que perder fuerza y eficiencia interna. ¿No te parece, Cebes?

- Perfectamente.

- Sin embargo, ¡mira qué asombroso giro ha tomado nuestra indagación! Como una obra de arte de mi abuelo paterno Dédalo: parece que un mecanismo interior la ha hecho rodar desplazándola de su anterior posición.

- ¿Cómo dices?

- Hemos supuesto que nuestros adversarios sospechaban que el alma quedaba aniquilada totalmente de golpe y queríamos saber si ese temor era fundado o no. Hemos indagado en qué momento podría quedar aniquilada totalmente; y esa misma indagación nos ha conducido a lo contrario de lo postulado: que no queda aniquilada totalmente de golpe, sino que pierde fuerza y eficiencia internas poco a poco.

- Mucho mejor, respondió Cebes. Así, en cierto modo ha quedado refutada aquella opinión.



- Por tanto, sólo nos queda indagar si las fuerzas internas del alma pueden morir no tan poco a poco como se separan las partes de la máquina.

- Eso es.

- Sigamos en su camino a estos fieles compañeros, cuerpo y alma, que también deben tener en común la muerte, para ver dónde quedan finalmente. Mientras el cuerpo está sano y la mayoría de movimientos de la máquina tienden a la conservación del todo, los instrumentos de la sensación tienen su debida capacidad y el alma posee también toda su fuerza: siente, piensa, ama, aborrece, comprende y quiere. ¿No?

- Sin duda.

- El cuerpo enferma. Aparece una abierta discrepancia entre los movimientos, que tienen lugar en toda máquina, en la medida en que muchos de ellos ya no actúan armoniosamente en favor de la conservación del todo, sino que tienen finalidades completamente particulares y antagónicas. ¿Y el alma? Como enseña la experiencia, se debilita, siente de forma desordenada, piensa equivocadamente y, a menudo, actúa contra sí misma. ¡De acuerdo! Sigo. El cuerpo muere, es decir, todos los movimientos parecen no actuar ya en pro de la vida y de la conservación del todo; pero, interiormente, aún pueden darse algunos débiles movimientos de vida, que aún le proporcionan al alma algunas oscuras imágenes: a ésas debe limitarse, por tanto, la energía del alma, ¿no?

- Evidentemente.

- Sigue la descomposición. Las partes, que hasta ese momento habían tenido una meta común y habían integrado una única máquina, adquieren ahora una finalidad absolutamente diferente, se convierten en partes de máquinas completamente diferentes. ¿Y el alma, mi querido Cebes? ¿Dónde la dejamos? Su máquina está descompuesta. Las partes que de ella aún quedan ya no son suyas, ni constituyen un todo que pueda ser animado. Ahí ya no hay miembros, instrumentos de la sensación, por medio de los cua-

les ella pueda alcanzar algún tipo de percepción. ¿Quedará todo desierto en ella? ¿Desaparecerán todas sus sensaciones, sus imaginaciones, sus anhelos y abominaciones, sus afecciones y pasiones, sin dejar la más mínima huella?

- Imposible, dijo Cebes. Eso no sería más que una aniquilación total y, según hemos visto, en el acervo de la naturaleza no hay aniquilación total.

- ¿En qué quedamos, pues, amigos míos? El alma no puede desaparecer para siempre, pues el último paso, por más que lo aplacemos, siempre sería un salto desde la existencia a la nada[65], que no puede estar fundamentado ni en el ser de una cosa concreta, ni en el contexto general. Por tanto, perdurará, existirá[66] eternamente. Y si tiene que existir, ha de actuar y padecer; si tiene que actuar y padecer, debe tener conceptos, pues sentir, pensar y querer son la única acción y pasión que pueden corresponderle al alma. Los conceptos tienen su inicio siempre en una percepción sensorial[67], y ¿cómo se pueden dar sensaciones sensoriales, si ya no hay ahí ningún instrumento, ningún miembro de los sentidos?

- Nada parece más justo, dijo Cebes, que esta secuencia de conclusiones que, sin embargo, desemboca en una manifiesta contradicción.

- Una de dos, prosiguió Sócrates: o el alma tiene que quedar aniquilada totalmente o, tras la descomposición del cuerpo, aún ha de tener conceptos. Resulta muy tentador considerar estos dos casos como imposibles y, sin embargo, uno de los dos ha de ser real, ¿no? ¡Veamos si podemos encontrar alguna salida de este laberinto! Por una parte, nuestro espíritu no puede quedar totalmente aniquilado de manera natural. ¿En qué se funda tal imposibilidad? Paciencia, amigos, y seguidme por estos espinosos vericuetos: nos conducen a una de las regiones más espléndidas

---

[65] Nichts
[66] vorhanden
[67] sinnliche Empfindung: hay otra *Empfindung* que es *himmliche* (ver nota 74).



que jamás hayan deleitado el ánimo de las personas. Respondedme: ¿No ha sido un concepto exacto de la energía y de la transformación natural lo que nos ha conducido a la conclusión de que la naturaleza no puede producir ninguna aniquilación total?

- Exacto.

- En este sentido, pues, no se puede esperar absolutamente ninguna salida y tenemos que volver atrás. El alma no puede desaparecer; tras la muerte, tiene que perdurar, actuar, padecer, tener conceptos. Ahí está la imposibilidad de que nuestro espíritu, sin impresiones sensoriales, tenga conceptos; ahora bien, ¿quién garantiza esa imposibilidad? ¿No es simplemente la experiencia de que aquí, en esta vida, jamás podemos pensar sin tener impresiones sensoriales?

- No puede ser de otra manera.

- Sin embargo, ¿qué fundamento tenemos para extender esa experiencia más allá de los límites[68] de esta vida y negarle a la naturaleza absolutamente la posibilidad de que el alma, sin este cuerpo desmembrado, pueda pensar? Simias, ¿qué opinas tú? ¿No nos parecería sumamente ridícula una persona que, sin haber abandonado jamás las murallas de Atenas, pretendiera concluir, a partir de su propia experiencia, que no hay otra forma posible de gobierno que la democrática?

- Nada sería más absurdo.

- Si, en el seno materno, el niño pudiera pensar, ¿no habría que persuadirlo de que un día, desligado de su raíz, gozará de la reconfortante luz del sol al aire libre? En sus circunstancias, ¿no creería más bien poder probar la imposibilidad de semejante situación?

---

[68] Grenzen: el del límite es uno de los conceptos básicos de la época, en el sentido de que se tiene conciencia de la limitación de la experiencia, dejando sólo como posibilidad hipotética una visión externa y absoluta, que derivará en la concepción de las "ideas regulativas", que dan sentido a la arquitectura del mundo, así como al comportamiento basado en el "como si" (*als ob*).



- Así parece.

- Y nosotros, idiotas, ¿pensamos de forma más razonable cuando, encarcelados en esta vida, pretendemos estipular[69], a través de nuestras experiencias, lo que le es posible a la naturaleza tras esta vida? Una sola mirada sobre la inagotable diversidad de la naturaleza nos puede convencer de la falta de fundamento[70] de esas conclusiones. ¡Qué indigente, qué débil sería, si su capacidad no sobrepasara nuestra experiencia!

- Ciertamente.

- Por tanto, fundadamente podemos recusar[71] esa experiencia, en la medida en que le contraponemos la estipulada imposibilidad de que nuestro espíritu tiene que perecer. Con razón Homero hace exclamar a su héroe: ¡Ciertamente, también en las mansiones del Orco aletea aún el alma, por más que allí no llegue ningún cadáver! Los conceptos que Homero nos ofrece del Orco y de las sombras que se pasean allá abajo, no parecen concordar con la verdad manifiesta en todas partes; pero lo cierto, amigos míos, es que nuestro espíritu vence a la muerte y a la descomposición, abandona el cadáver para dar cumplimiento, allá abajo, a las mil diversas formas de la voluntad del Supremo; el espíritu se eleva por encima del polvo y, de acuerdo con otras leyes naturales pero supraterrenas, continúa contemplando las obras del Creador y conservando los pensamientos de la fuerza del Infinito. Considerad esto, amigos míos: si, tras la muerte de su cadáver,

[69] ausmachen: dejar entrever, hemos dicho antes (nota 52), porque se ha abierto o sacado a la luz.

[70] Ungrund: lo que se consigue dentro de los límites de la experiencia queda sin fundamento, pues parece que hay algo más allá de esos límites, que cabe captar por otros medios razonables, pero no irracionales: ¿el ser es más vasto de lo que nuestra experiencia nos permite ver? ¿Cabría hablar del *Deus sive natura*, como el ser supremo original (*Urwesen*) que aparece más adelante? ¿Cabría hablar del *Deus semper maior* de la teología negativa? ¿Hay que ver ahí alusiones a Spinoza y a Plotino?

[71] verwerfen: es un término judicial, que nos llevaría a pensar en una querella o disputa, parecida a la que Kant protagonizará (en 1798 con *Der Streit* ..., después de haber publicado la censurada *Die Religión*... en 1793) para determinar los límites de la experiencia religiosa, de la religión en general.



nuestra alma todavía vive y piensa, ¿no aspirará a la felicidad, también entonces, como en esta vida?

- Me parece probable, dijo Simias; sólo que yo ya no confío en mi suposición y desearía escuchar tus razones.

- Mis razones son éstas, respondió Sócrates: si el alma piensa, los conceptos tienen que corresponderse con conceptos, de manera que prefiera unos y no otros; es decir, ha de tener voluntad; y, si tiene voluntad, ¿hacia dónde debe tender sino al sumo grado de bienestar[72], a la felicidad? Eso estaba claro para todos. Pero, ¿cómo?, siguió Sócrates. ¿En qué consiste el bienestar de un espíritu, que ya no tiene que preocuparse de su cuerpo? La comida y la bebida, el amor y el placer ya no le pueden satisfacer; lo que en esta vida deleita al ánimo, al paladar, a los ojos y a los oídos, allá no es digno de su atención; apenas le quedará un débil y tal vez arrepentido recuerdo de los deleites que disfrutó en compañía de su cuerpo. ¿Aspirará a éstos de forma extraordinaria?

- Tan poco como un sordo de nacimiento una hermosa música, dijo Simias.

- ¿Será la meta de sus deseos, tal vez, una gran fortuna? Pero, ¿cómo sería posible esto en una situación en que, según todas las apariencias, no se puede tener ninguna propiedad, no se puede disfrutar de ningún bien? La ambición es, ciertamente, una pasión que, según todas las apariencias, todavía debe seguir manteniéndose en el espíritu separado, pues parece depender poco de las necesidades del cuerpo; pero, el espíritu sin cuerpo, ¿en qué puede situar su preferencia, que le dé honor y satisfaga su ambición? Ciertamente, no en el poder, ni en la riqueza, como tampoco en la nobleza de nacimiento, pues todas esas necedades las deja en la tierra con su cuerpo.

- Por supuesto.

---

[72] Wohlsein



- Por tanto, al espíritu no le queda más que la sabiduría, el amor a la virtud y el conocimiento de la verdad: eso es lo que puede ser su preferencia y elevarle respecto a las criaturas como él[73]. Además de esas nobles ambiciones le deleitan las percepciones espirituales agradables, que el alma también disfruta en la tierra sin su cuerpo: la belleza, el orden, la armonía, la perfección. Estas sensaciones son tan connaturales a la naturaleza de un espíritu que nunca lo pueden abandonar. Por tanto, quien, en la tierra, se ha cuidado de su alma, quien ha hecho que se ejercitara en la sabiduría, en la virtud y en la percepción de la verdadera belleza, tiene las más grandes esperanzas de proseguir, también tras la muerte, estos ejercicios y de acercarse, paso a paso, al ser supremo original, que es la fuente de toda sabiduría, el compendio de toda perfección y, de forma preeminente, la belleza misma. Acordaos, amigos míos, de aquellos momentos fascinantes que disfrutasteis cuando vuestra alma, entusiasmada por una belleza espiritual, olvidó al cuerpo con sus necesidades y se abandonó completamente a la percepción celestial[74]. ¡Qué estremecimiento! ¡Qué entusiasmo! Nada, excepto la cercana presencia de una divinidad, puede despertar en nosotros estos elevados arrebatos[75]. También cualquier concepto de una belleza espiritual es, de hecho, una mirada al ser de la divinidad, pues lo bello, ordenado y perfecto que nosotros percibimos es una débil impronta de lo que son la belleza, el orden y la perfección soberanos. Recuerdo haber expuesto de forma suficientemente clara en otra ocasión estas proposiciones y, en este momento, sólo quiero sacar esta consecuencia: si es verdad que, tras esta vida, la sabiduría y la virtud colman[76] nuestra ambición y la aspiración a la belleza espiritual, el orden y la perfección colman nuestros anhelos, nuestra existencia perdurable no será más que una ininterrumpida contemplación[77] de la divinidad, un deleite[78]

---

[73] Nebengeschöpfe
[74] himmliche Empfindung: que procede de la experiencia estética (*via pulchritudinis*).
[75] Entzückung
[76] ausmachen: sacan a la luz
[77] Anschauen: que va más allá de la mirada al ser de la divinidad (Blick in das Wesen der Gottheit)
[78] Ergetzen: tiene resonancias místicas plotinianas.



celestial que, por poco que lo comprendamos ahora, recompensa con una ganancia infinita el noble sudor del virtuoso. ¿Qué son todas las fatigas de esta vida frente a semejante eternidad? ¿Qué es la miseria, la indigencia y la muerte más ignominiosa si, mediante todo eso, nos podemos preparar para semejante felicidad? ¡No, amigos míos! Quien ha tomado conciencia de un honrado[79] peregrinaje, es imposible que se aflija al emprender el camino hacia esa dicha. Sólo quien, en su vida, ofende a dioses y personas, quien se revuelca en la voluptuosidad animal o inmola a personas por un honor idolatrado y ha encontrado su gozo en otra miseria: sólo ese puede temblar en el umbral de la muerte, en la medida en que no puede echar una mirada al pasado sin arrepentimiento, ni al futuro sin temor. En cambio, como yo, gracias sean dadas a la divinidad, no tengo que hacerme estos reproches y, a lo largo de toda mi vida, he buscado con fervor la verdad y he amado por encima de todo la virtud, me alegro de escuchar la voz de la divinidad que, desde lejos, me llama a gozar en aquella luz a la que he aspirado en esta oscuridad. Vosotros, amigos míos, reflexionad sobre las razones de mis esperanzas y, si os convencen, bendecid mi viaje y vivid de manera que la muerte os llame un día y no os arrastre de aquí a la fuerza. Tal vez un día la divinidad nos lleve a encontrarnos en amistad transfigurada. ¡Ah, con qué entusiasmo nos acordaremos entonces de este día!

Fin del primer diálogo

---

[79] rechtschaffen

SEGUNDO DIÁLOGO

Cuando acabó de hablar, nuestro maestro se puso a andar, como ensimismado, de un lado a otro de la habitación; todos nosotros estábamos sentados y callados reflexionando sobre el asunto. Sólo Cebes y Simias hablaban entre ellos en voz baja. Sócrates se giró y preguntó: ¿Por qué habláis tan bajo, amigos míos? ¿No podemos saber qué se puede mejorar en las pruebas racionales que hemos aducido hasta ahora? Bien sé que aún les faltan diversas cosas para su completa claridad. Por eso, si estáis hablando de otras cosas, podéis seguir; pero, si habláis de la materia que tenemos entre manos, desveladnos vuestras objeciones y dudas para que, juntos, las investiguemos y las podamos superar o compartir.

Simias dijo: Tengo que confesarte, Sócrates, que nosotros dos tenemos unas objeciones y ya hace rato que nos animamos uno a otro a proponerlas, pues quisiéramos oír tu refutación, sólo que tenemos miedo de resultarte incómodos en la presente adversidad.

Al escuchar esto, Sócrates sonrió y dijo: ¡Ay, Simias! qué difícil será que pueda persuadir a otras personas de que no considero tan delicada mi situación, viendo que vosotros seguís sin poder creerme y os preocupa que pueda estar ahora más desanimado y amargado que antes. De los cisnes se dice que, próximos a su fin, cantan con más dulzura que en toda su vida. Si estas aves, como se



dice, están consagradas a Apolo, yo diría que su dios les permite gustar, en la hora de su muerte, un aperitivo de la felicidad de la otra vida y que, con este presentimiento, se deleitan y cantan. Conmigo ocurre otro tanto. Yo soy un sacerdote de ese dios y, en verdad, él ha marcado mi alma con un presentimiento, que vislumbra la felicidad tras la muerte, que a todos les produce desánimo y a mí, cerca de la muerte, me permite estar mucho más sereno que en toda mi vida. Manifestadme, pues, sin vacilar vuestras dudas y reparos. Preguntad lo que tengáis que preguntar, mientras lo permitan los once hombres.

Bien, respondió Simias, empezaré yo y que siga Cebes. Sólo tengo que hacer una advertencia: si manifiesto dudas respecto a la inmortalidad del alma no es en cuanto a la verdad de esta divina enseñanza, sino a que se pueda demostrar de manera acorde con la razón[1] o, más bien, a la vía que tú, Sócrates, has escogido para convencernos de ella mediante la razón. Por lo demás, yo acepto de todo corazón esta consoladora doctrina[2] no sólo como tú nos la has presentado, sino como nos ha sido transmitida por los más antiguos sabios, dejando de lado algunas falsificaciones que han introducido poetas y fabuladores. Cuando nuestra alma no encuentra ninguna razón de certeza, se confía a las opiniones tranquilizadoras que, como a los barcos en el profundo mar, la guían segura a través del ir y venir de las olas de esta vida[3] hacia el cielo sereno. Tengo la sensación de que no puedo oponerme a la doctrina de la inmortalidad, como tampoco al juicio de dios tras la muerte, sin que se tambalee todo lo que siempre he tenido por verdadero y bueno. Si nuestra alma fuera mortal, también nuestra razón sería un sueño, que nos ha enviado Júpiter para

---

[1] vernunftmässige Erweislichkeit: o sea convencimiento acorde a la razón (durch die Vernunft überzeugen), como dice enseguida.

[2] trostvolle Lehre: ¿es de por sí una doctrina consoladora o una doctrina hecha para consolar?

[3] Wellen des Lebens: la metáfora de la vida como navegación ha estado siempre presente en las cavilaciones filosófica, desde Platón (segunda navegación, retomada también por Ortega) hasta Kant, por citar dos casos extremos.

engañarnos taimadamente perpetrando nuestra desgracia[4]; a la virtud le faltaría todo el esplendor que la hace divina a nuestros ojos; lo bello y lo sublime, tanto moral como físico, dejaría de ser impronta de las perfecciones divinas (pues nada efímero puede captar el más débil rayo de la perfección divina); nosotros, como el animal, habríamos sido colocados aquí para buscar alimento y morir; en pocos días tanto daría si he sido gloria o deshonra de la creación, si me he esforzado en aumentar el número de los bienaventurados o de los desgraciados; el más vil de los mortales tendría, incluso, el poder de eludir el señorío[5] de dios y un puñal podría cortar el hilo que une a la persona con dios. Si nuestro espíritu fuera mortal, los más sabios legisladores y fundadores de las sociedades humanas nos habrían engañado a nosotros o a ellos mismos; todo el género humano se habría puesto de acuerdo para alimentar unas mentiras y honrar a los embusteros que las habían ideado; un Estado de seres libres y pensantes no sería más que una manada de animales irracionales y la persona –¡me estremece verla en semejante bajeza!– despojada de la esperanza en la inmortalidad sería el animal más miserable de la tierra que, para su propia desgracia, tiene que cavilar sobre su situación, temer a la muerte y desesperar. No el dios de infinita bondad, que se deleita con la felicidad de sus criaturas, sino un ser malicioso[6] es el que la habría dotado de distinciones que sólo servirían para hacerla más digna de compasión. No sé qué temor tan angustioso se apodera de mi alma cuando me pongo en el lugar de los desgraciados, que temen una aniquilación total. La amarga evocación de la muerte tiene que aguar todas sus alegrías. Cuando disfrutan de la amistad, cuando conocen la verdad, cuando practican la virtud, cuando honran a su creador, cuando pretenden quedar arrebatados por la belleza y la perfección, emerge en su alma, como un

---

[4] uns Elend hintergehen: ¿no hay ahí una resonancia del "dios engañador" de Descartes? Se trata de una hipótesis inadmisible porque es un contrasentido, supuesto que haya un dios.

[5] Herrschaft

[6] schadenfrohes Wesen: de nuevo, el dios engañador, maligno y malicioso, sirve de antídoto contra el absurdo, supuesto que haya dios. Si se niega el supuesto, queda el absurdo.



fantasma, la terrible idea de la aniquilación total y los aboca a la desesperación. Una respiración que no llega, un latido del corazón que se detiene, las despojan de todas estas delicias: el ser que tiene que honrar a dios se convierte en polvo. Doy gracias a los dioses porque me han librado de este temor, que interrumpiría con picaduras de escorpión todos los placeres de mi vida. Mis concepciones[7] de la divinidad, de la virtud, de la dignidad de la persona y de su relación con dios, no me dejan ninguna duda sobre su destino[8]. La esperanza de una vida futura resuelve todas estas dificultades y vuelve a poner en armonía las verdades, de las que, de tan diversas maneras, estamos convencidos: justifica a la divinidad, coloca a la virtud en su nobleza, da a la belleza su esplendor, al placer su incentivo, endulza la desgracia y hace dignas de elogio a nuestros ojos las mismas calamidades de esta vida, en la medida en que comparamos todos los hechos de aquí abajo con la serie infinita de consecuencias que se producirán a través de aquéllos. Nos sentimos dispuestos a aceptar, casi sin necesidad de ninguna otra prueba, una doctrina que está en armonía con verdades tan conocidas y seguras y con la que vemos resuelta de forma natural una gran cantidad de dificultades. En efecto, aunque ninguna de estas razones, consideradas individualmente, comporte el grado supremo de certeza, sin embargo, consideradas en conjunto, nos convencen con una fuerza tan contundente que nos tranquilizan por completo y vencen todas nuestras dudas. La dificultad, mi querido Sócrates, está en tener presentes con el suficiente vigor –siempre que lo deseemos– todas estas razones para ver, de golpe y con claridad, su armonía. En todo momento y en todas las circunstancias de esta vida necesitamos su apoyo; pero no todos los momentos y circunstancias de esta vida nos permiten la tranquilidad y la serenidad de alma para acordarnos vivamente de todas estas razones y sentir la fuerza de la verdad

[7] Begriffe
[8] Bestimmung: supuesto que haya un destino, la inmortalidad (en cuanto idea regulativa) actúa como clave de arco.

inherente a su conjunto. En cuanto no nos representamos en absoluto una parte de la misma o no lo hacemos con el necesario vigor, la verdad pierde parte de su fortaleza y queda en peligro nuestra tranquilidad anímica. En cambio, si esa vía, que tú, Sócrates, emprendes, nos lleva a la verdad a través de una serie de razones irrefutables, podemos esperar estar seguros de la prueba y recordarlo en todo momento. Una cadena de conclusiones claras se puede trasladar a pensamientos de forma más fácil que aquella correspondencia de las verdades que, en cierto modo, exige su propia disposición de ánimo. Por esa razón no vacilo en exponerte todas las dudas que podría presentar quien decididamente niega la inmortalidad. Si te he entendido bien, tu prueba sería la siguiente: alma y cuerpo están exactamente conjuntadas; el cuerpo va diluyéndose progresivamente en sus partes y el alma o bien tiene que ser aniquilada totalmente o bien tener representaciones. A través de las fuerzas naturales nada puede ser aniquilado totalmente: por eso nuestra alma jamás puede, de manera natural, dejar de tener conceptos. Pero, ¿cómo sería eso, Sócrates, si mediante razones semejantes probara yo que la armonía tuviera que perdurar aunque se rompiera la lira o que la simetría de un edificio tuviera que permanecer ahí aunque todas las piedras se desjuntaran y se convirtieran en polvo? Yo diría que tanto la armonía como la simetría son algo, ¿no? Nadie me lo negaría: aquélla está unida perfectamente con la lira y ésta con el edificio; también habría que aceptar esto. Ahora bien, si se compara la lira o el edificio con el cuerpo y la armonía o la simetría con el alma, habremos demostrado que la música de cuerda tendría que perdurar más que las cuerdas y la proporción[19] más que el edificio. Sin embargo, respecto a la armonía y a la simetría, esto es sumamente disparatado pues, en la medida en que se refieren a la forma y al modo de conjunción, no pueden perdurar más que la misma conjunción.

Algo parecido se puede afirmar de la salud: es una propiedad del cuerpo articulado y no se puede dar más que cuando las funciones de sus órganos tienen como meta el mantenimiento del conjunto: es

una propiedad de la conjunción y desaparece cuando ésta se disuelve en sus partes. Probablemente, con la vida sucede algo parecido: la vida de una planta desaparece en cuanto los movimientos de sus partes tienden a la disolución del todo. Frente a la planta, el animal tiene los miembros de los sentidos y la sensación; la persona, finalmente, tiene además la razón. Quizás en los animales esta sensación, e incluso la misma razón de la persona, no son más que las propiedades del conjunto, de la misma manera que la vida, la salud, la armonía, etc. –de acuerdo con su naturaleza y condición– no pueden perdurar más que los conjuntos, de los cuales son inseparables. Si el arte de la construcción es suficiente para conferir a las plantas y animales la vida y la salud, tal vez un arte superior pueda prestar al animal la sensación y a la persona la razón. Para nosotros, idiotas, aquello es tan incomprensible como esto. La ingeniosa configuración de la más pequeña hojita supera toda razón humana, contiene secretos que seguirán superando la diligencia y sagacidad de nuestra más lejana descendencia: ¿y nosotros pretendemos prescribir qué puede y qué no puede mantenerse mediante la organización? ¿Vamos a ponerle límites a la omnipotencia o a la sabiduría del creador? Yo diría que tenemos que decidir necesariamente una de dos, caso que nuestra nulidad deba decidir que el arte del mismo omnipotente no pueda producir ninguna capacidad de percibir y de pensar mediante la configuración de la más fina materia.

Ya ves, mi querido Sócrates, lo que aún les falta a tus discípulos para llegar al convencimiento pleno y sin vacilaciones. Si el alma es algo que, en la vida, el omnipotente ha creado aparte del cuerpo y de su configuración y lo ha unido a él, tiene su justificación que el alma perdure también tras la muerte y tenga representaciones; sólo que, ¿quién lo garantiza? La experiencia parece afirmar, más bien, lo contrario. La capacidad de pensar se configura con el cuerpo, crece con él y, con él, sufre análogas transformaciones. Cualquier enfermedad del cuerpo va acompañada por debilidad, perturbación o incapacidad en el alma. Las funciones del cerebro y de las entrañas, en particular, están en tan exacta conjunción con la actividad de la capacidad de pensar, que uno está muy predispuesto a deducir ambos de una fuente única y, en

consecuencia, a explicar lo invisible mediante lo visible, de la misma manera que atribuye la luz y el calor a una causa única, dado que tanto concuerdan ambos en sus transformaciones.

Simias calló y Cebes tomó la palabra. Nuestro amigo Simias, dijo, parece que sólo quiere aceptar como seguro lo que se le ha prometido; yo, en cambio, mi querido Sócrates, preferiría tener algo más que lo que nos has prometido. Aunque tus pruebas estén a cubierto de todas las objeciones, de ellas no se sigue que nuestra alma perdure y tenga representaciones tras la muerte de nuestro cuerpo; pero, ¿cómo perdura? Tal vez como perdura en el vértigo, en un desfallecimiento o en el sueño. El alma del que duerme no tiene que estar completamente sin conceptos: los objetos de su entorno tienen que actuar sobre sus sentidos a través de impresiones más débiles y producir en su alma al menos débiles percepciones, pues de lo contrario no podrían despertarla impresiones más fuertes. Ahora bien, ¿qué tipo de conceptos son éstos? Una oscura sensación sin conciencia, sin memoria, una situación con ausencia de razón, en que no nos acordamos del pasado y de la que tampoco volveremos a acordarnos en el futuro. Si, con la separación del cuerpo, nuestra alma cayera en una especie de sueño o letargo y no volviera a despertar nunca jamás, ¿qué habríamos ganado con que perdurara? En cuanto a la inmortalidad que tú esperas, una existencia privada de razón está aún más alejada que la felicidad de los animales respecto a la felicidad de un espíritu que conoce a Dios. Si lo que pueda ocurrirle tras la muerte tiene que importarnos y producir en nosotros, ya aquí abajo, temor o esperanza, los que aquí tenemos conciencia de nosotros mismos tendremos que mantener esa autoconciencia[9] y poder recordar el presente en la otra vida. Tenemos que comparar lo que seremos con lo que ahora somos y poder dar un veredicto al respecto. Si te he entendido bien, mi querido Sócrates, tras la muerte esperas una vida mejor, una mayor iluminación[10] del entendimiento, emociones del cora-

[9] Selbstgefühl
[10] Erleuchtung



zón más nobles y elevadas que las que experimenta el más feliz de los mortales en la tierra: ¿en qué se funda esa lisonjera esperanza[11]? La falta de toda conciencia no es una situación imposible para nuestra alma: eso nos lo muestra la experiencia cotidiana. Pero, ¿como sería eso si semejante estado tuviera que perdurar eternamente tras la muerte?

Ciertamente, acabas de mostrarnos que todo lo mutable tendría que cambiar incesantemente; y a partir de esa doctrina brilla un rayo de esperanza de que mi inquietud sea infundada. En efecto, si la serie de transformaciones que se le presentan como inminentes a nuestra alma prosigue hasta el infinito, es sumamente probable que no esté destinada a hundirse sin parar en la eternidad y a perder cada vez más su divina hermosura, sino que, con el tiempo, vuelva a elevarse y a ocupar el nivel en que se encontraba anteriormente en la creación, a saber, como una contemplativa de las obras de Dios. Y para afianzarnos en la suposición de que el virtuoso tiene por delante una vida mejor, no es preciso más que un alto grado de probabilidad. Mientras tanto, mi querido Sócrates, quiero que trates también este punto, pues sé que todas las palabras que digas hoy se grabarán en lo profundo de mi alma y serán un recuerdo imborrable.

Todos nosotros estábamos escuchando atentamente –y, como luego reconoceríamos, no sin indignación– que una doctrina, de la que tan convencidos creíamos estar, se nos estaba convirtiendo en dudosa e incierta. Y no sólo esta doctrina, sino cuanto sabíamos y creíamos nos parecía resultar incierto y lábil, pues veíamos que no teníamos el don de distinguir la verdad del error o bien que la verdad y el error, de por sí, no se podían distinguir.

- Exécrates: A mí, querido Fedón, no me sorprende en absoluto que penséis así: a mí me ocurría lo mismo mientras te escuchaba. Las razones de Sócrates me habían convencido completamente

---

[11] schmeichelnde Hoffnung: la *trostvolle Lehre* es esperanza lisonjera; *schmeichelnd* también tiene el sentido de embriagador, como lo es un perfume.

y parecía estar seguro de no poder tener nunca ninguna duda; en cambio, ahora, la objeción de Simias me hace dudar de nuevo y recuerdo que, antes, era de la opinión que la fuerza de pensar era una propiedad del compuesto y podía tener su razón en una precisa organización o armonía de sus partes. Pero, dime, mi querido Fedón, cómo acogió Sócrates estas objeciones: ¿estaba tan malhumorado como vosotros o las enfrentó con su habitual afabilidad[12]? ¿Os dejó satisfechos su respuesta o no? Me gustaría escuchar todo esto lo más detalladamente posible.

- Fedón: Si alguna vez he admirado a Sócrates, mi querido Exécrates, ciertamente fue en esta ocasión. Era de esperar que tuviera una respuesta preparada. Lo que me pareció más digno de admiración fue, primero, la bondad, amistad y afabilidad con que aceptó las sutilezas de aquellos jóvenes, de manera que, en cuanto vio la impresión que nos habían causado esas objeciones, se apresuró a ayudarnos, por decirlo así detuvo nuestra espantada, nos animó a contraatacar y él mismo se puso al frente en la disputa.

- Exécrates: ¿Cómo ocurrió?

- Fedón: Eso es lo que te quiero contar. Yo estaba sentado a su derecha, junto a la cama, en una silla baja; él estaba un poco más alto que yo. Cogió mi cabeza y acarició mis cabellos que caían sobre la nuca, tal como acostumbraba a jugar a menudo con mis rizos.

- Fedón, mañana, dijo, bien podrás esparcir esos rizos sobre la tumba de un amigo.

- Eso parece, contesté yo.

- ¡Ah!, no lo hagas, dijo él.

- ¿Por qué?, pregunté yo.

- Hoy, prosiguió él, ambos tendremos que cortar nuestro pelo, si muere nuestro bello sistema doctrinal[13] y no somos capaces de

[12] Sanftmut
[13] Lehrgebäude



resucitarlo. Y si yo estuviera en tu lugar y alguien me hubiera echado a perder esa doctrina, haría un voto, como aquel argivo: no dejarme crecer el pelo hasta haber triunfado sobre los argumentos contrarios de Simias y Cebes.

- Yo repliqué que, como suele decirse, ni el mismo Hércules consigue nada contra dos.

- Entonces, replicó él, mientras todavía hay luz, llámame a mí, tu Jolao, en tu ayuda.

- ¡Bien!, dije yo, voy a reclamar tu ayuda, pero no como Hércules a su Jolao, sino como Jolao a Hércules.

- Eso no afecta en nada a la cuestión, contestó. Ante todo tenemos que procurar no dar un mal paso.

- ¿Qué mal paso?, pregunté.

- Que no lleguemos a odiar la razón[14], dijo, como los misántropos odian a las personas. No nos podría ocurrir peor desgracia que este odio a la razón, si bien el odio a la razón y el odio a las personas surgen de manera parecida. Generalmente, la misantropía surge cuando, de entrada, se deposita una esperanza ciega en alguien y se le considera, en todos los sentidos, una persona leal, recta y honrada, pero, luego, se comprueba que no es ni recta ni honrada, especialmente cuando esto ocurre repetidas veces y, más aún, con quienes consideramos nuestros mejores y más fieles amigos. Es entonces cuando uno se siente descontento, dirige su odio a todas las personas sin distinción y ya no presta a nadie la más mínima lealtad. ¿No has notado que suele suceder así?

- Muy a menudo, respondí yo.

- ¿Y no es vergonzoso? ¿No significa eso querer sacar provecho de la sociedad humana, sin tener la más mínima comprensión de la naturaleza humana? A quien no le falta completamente la refle-

[14] Vernunfthasser se equipara con *Menschenhasser*



xión le resultará fácil encontrar la vía intermedia que, de hecho, también tiene parte de verdad. Personas completamente buenas o malas hay muy pocas: la mayoría mantienen aproximadamente el medio entre ambos extremos[15].

- ¿Cómo dices?, repliqué yo.

- Algo así como lo que sucede en relación con lo máximo y lo mínimo, o con las demás cualidades. ¿Hay algo más poco común que una persona, un perro o cualquier otra criatura muy grande o muy pequeña, muy rápida o muy lenta, extraordinariamente hermosa, fea, negra, blanca etc.? ¿Y no has notado también que, en todos estos casos, ambos extremos son muy pocos y raros, mientras lo más habitual es la medianía?

- Eso me parece, dije yo.

- Él replicó: ¿No crees que, si se pusiera un premio a la mayor de las infamias, muy pocas personas lo merecerían?

- Probablemente, respondí.

- Sumamente probable, prosiguió él. Respecto a este punto, sin embargo, entre la razón y el género humano hay más una divergencia que no una similitud: tus preguntas me han llevado a este rodeo. La similitud hay que verla cuando alguien, sin la pertinente indagación y sin la comprensión de la naturaleza de la razón humana, tiene por verdadera y rigurosa una determinada conclusión y, poco después, de nuevo cree considerarla falsa: y quisiera que lo fuera por sí misma[16], o que no lo fuera: sobre todo si eso, como anteriormente respecto a la amistad, ha sucedido a menudo. Le pasa como a esos famosos prestidigitadores que sostienen y refutan lo que uno quiere hasta el punto de imaginar que son los más sabios entre los mortales, incluso los únicos que captan que la razón, como todo lo demás en la tierra, no tiene nada de seguro ni de auténtico, sino que todo, como en el canal de Euripos, va

[15] De nuevo, la idea de la mezcla.
[16] an und für sich selbst



y viene en el remolino[17] y no se queda ningún instante en su posición anterior.

- Es verdad, dije yo.

- Pero, ¿cómo es eso, mi querido Fedón?, prosiguió él; supongamos que la verdad sea, de por sí, no sólo cierta e inmutable, sino también no del todo incomprensible para la persona; que alguien, mediante parecidas imposturas de razones y contrarazones, que se anulan unas a otras, pueda ser inducido a decir que no es culpa suya ni de su propia incapacidad y, por despecho[18], prefiera achacárselo a la razón misma y, por el resto de su vida, odiar y aborrecer todas las pruebas racionales; que pueda mantener lejos de sí toda verdad y todo conocimiento: ¿no sería lamentable la desgracia de esta persona?

- ¡Muy lamentable, por Júpiter!, respondí yo.

- Por tanto, en primer lugar tenemos que evitar ese error y tratar de convencernos de que no es la verdad misma la que es incierta y variable[19], sino que, más a menudo, es nuestro entendimiento el que es demasiado débil para captarla[20] y dominarla[21], de ahí que tengamos que redoblar nuestras energías y nuestro valor y seguir arriesgándonos a nuevos abordajes[22]. ¡Todos estamos obligados a ello, amigos míos!: vosotros, por la vida que tenéis por delante y yo por la muerte; sí, también yo tengo un motivo que, según la manera de pensar de la gente común e ignorante, podría parecer más ávido del derecho[23] que amante de la verdad. Cuando esta gente tiene que investigar algo dudoso, se preocupa poco de

---

[17] Meerstrudel: a diferencia del río de Heráclito, el remolino da idea de un círculo o espiral que, sin embargo, no se repite exactamente.
[18] aus Unwillen: ¿de dónde nace este despecho? ¿Del desprecio de la racionalidad pura? ¿De la impotencia de dar cuenta racionalmente o razonablemente de lo que se siente o presiente?
[19] schwankend: variable por titubeante.
[20] festhalten: fijarla
[21] bemeistern
[22] Angriff: la idea del abordaje procede de la metáfora de la navegación.
[23] rechtsüchtig: ¿hay una contraposición entre *rechtsüchtig* y *wahrheitsliebend*?

cómo está constituida la cosa en sí, mientras se le dé la razón y sus opiniones reciban la aprobación de los presentes. Yo me diferencio de esta gente sólo en un punto, pues convencer a los presentes de mi opinión es, para mí, sólo una intención secundaria: mi preocupación principal es convencerme a mí mismo de que mi opinión es acorde con la verdad, pues en eso encuentro una gran ventaja. Yo, amigo mío, me hago el siguiente razonamiento: si la doctrina que expongo está fundada, hago bien en convencerme de ella; en cambio, si a los muertos ya no les queda esperanza alguna, al menos gano esto: con mis quejas no resulto molesto a mis amigos antes de mi muerte. De vez en cuando me deleito pensando si es verdad que todo lo que aporta un verdadero consuelo y beneficio para el entero género humano, ya por eso mismo tiene, de por síu, mucha probabilidad de ser verdad. A los escépticos[24] que utilizan como pretexto contra la doctrina de Dios y de la virtud que es una mera invención política ideada en beneficio de la sociedad humana, quisiera gritarles siempre: ¡Ah, amigos míos!, idead un concepto doctrinal[25] que sea tan indispensable para la sociedad humana y yo apostaré[26] que es verdad. El género humano está llamado a la sociabilidad[27], como cada miembro lo está a la felicidad. Todo lo que, de una manera general, segura y constante, puede conducir a esta meta final sin duda ha sido escogido y producido por el más sabio creador de todas las cosas como un medio. Estas halagadoras consideraciones son sumamente consoladoras[28] y nos muestran la relación entre el creador y la persona con la más reconfortante claridad: por eso nada deseo más que convencerme de la verdad de las mismas. En cambio, no sería bueno que mi ignorancia al respecto durara mucho más. ¡No!,

---

[24] Zweifelsüchtig

[25] Lehrbegriff

[26] wette: ¿No hay aquí una referencia implícita al *pari* de Pascal?

[27] Geselligkeit: la cuestión del *zoon politikon* está muy presente en la época; Kant hablará de la "insociable sociabilidad" (ungesellige Geselligkeit).

[28] Tröstliches: la búsqueda de consuelo en medio de los desastres de la historia (del "valle de lágrimas", como se tipificó en algún momento posterior) parece un permanente *leitmotiv* de la indagación de Mendelssohn.

pronto me veré libre. En esta situación, Simias y Cebes, me hago cargo de vuestras objeciones. Vosotros, amigos míos, si queréis seguir mi consejo, preocupaos más de la verdad que de Sócrates. Si veis que permanezco fiel a la verdad, dadme vuestra aprobación; en caso contrario, oponeos sin la menor consideración para que, aunque sea con la mejor intención, no os defraude ni a vosotros ni a mí mismo y me despida de vosotros como la abeja que deja clavado su aguijón.

¡Ea, pues, amigos míos! poned atención y recordadme si paso por alto o expongo de forma incorrecta algo de vuestras razones. Simias confiesa que nuestra capacidad de pensar tiene que estar creada como independiente y autónoma[29] o haber sido producida a través de la composición y formación del cuerpo. ¿No es así?

- ¡Exacto!

- En el primer caso, si hay que considerar el alma como una cosa incorpórea creada como independiente y autónoma, él [Simias] admite además la serie de conclusiones racionales mediante las cuales demostramos que no puede desaparecer con el cuerpo y, por tanto, no puede morir más que por la omnipotente indicación de su creador. ¿Se admite esto o todavía hay alguien de vosotros que no lo haga?

- Todos lo admitimos de buen grado.

- Y, si mal no recuerdo, aquí nadie ha puesto en duda que este creador, suma bondad, jamás aniquila ninguna obra de sus manos.

- Nadie.

- Pero Simias teme que, tal vez, nuestra capacidad de sentir[30] y pensar no sea algo creado por sí, sino que, como la armonía, la salud o la vida de las plantas y de los animales, es la propiedad de un cuerpo formado artificialmente. ¿No era eso lo que te preocupaba?

---

[29] für sich
[30] Vermögen zu empfinden

- Precisamente eso, Sócrates.

- Queremos ver, dijo él, si eso que sabemos de nuestra alma y que, tan a menudo, podemos experimentar no hace imposible tu preocupación. ¿Qué sucede en la formación artificial o en la composición de las cosas: no se juntan cosas que, antes, estaban separadas entre sí?

- Por supuesto.

- Antes habían estado unidas a otras y, ahora, se unen entre sí y forman las partes constitutivas del todo, que denominamos lo compuesto.

- ¡Bien!

- Mediante esa conjunción de las partes es como surge, según el modo y la manera como están unas junto a las otras, primero un cierto orden que resulta más o menos perfecto.

- Exacto.

- Luego, las fuerzas y propiedades de las partes constitutivas se transforman en mayor o menor grado con la composición después de que, por acción y reacción, unas veces se contrarrestan, otras se potencian y otras cambian su orientación, ¿no?

- Eso parece.

- Unas veces, el creador de semejante compuesto se preocupa únicamente de la yuxtaposición de las partes (por ejemplo, en el buen acoplamiento y la proporción de la arquitectura, en que no se toma en consideración más que ese orden de la yuxtaposición); otras, por el contrario, su intención se refiere a la efectividad transformada de las partes y a la energía del compuesto que se consigue con ello, como en algunos mecanismos propulsores y máquinas; también hay casos en que se ve claramente que el artista ha dirigido su intención a ambas cosas a la vez: al orden de las partes y a la transformación de su efectividad.

- El artista humano, dijo Simias, quizás raras veces; en cambio, el creador de la naturaleza parece haber unido siempre esas intenciones de la forma más perfecta.



- Excelente, añadió Sócrates; sin embargo, yo no voy a ampliar esta consideración particular. Dime sólo esto, Simias: mediante la composición ¿puede surgir en el todo una fuerza, que no tenga su fundamento en la efectividad de las partes?

- ¿Qué quieres decir, Sócrates?

- Si todas las partes de la materia, sin influencia ni oposición, estuvieran unas junto a otras en una quietud inanimada, ¿el orden artificial y el trasplante de las mismas podría producir en el todo algún movimiento, alguna resistencia o, simplemente, alguna energía?

- Parece que no, respondió Simias; a partir de partes ineficientes no se puede componer ningún todo eficiente.

- Bien, dijo él; podemos aceptar, por tanto, esta proposición. Sólo que, a pesar de todo, notamos que en el todo puede haber concordancia y proporción, aunque cada parte, de por sí, no tenga armonía ni proporción. ¿Cómo es posible eso? Individualmente ningún sonido es armónico y, sin embargo, muchos juntos forman una armonía. Un edificio bien ordenado puede estar formado con piedras que no tienen ni proporción ni regularidad. ¿Por qué puedo componer un todo armónico a partir de partes no armónicas, o un todo sumamente regular a partir de partes irregulares?

- ¡Ah!, esa distinción es palpable, respondió Simias: proporción, armonía, regularidad, orden, etc. no se pueden pensar sin diversidad, pues significan la relación de diferentes impresiones, tal como se nos presentan consideradas en conjunto y comparadas entre ellas. Es propio, pues, de estos conceptos una concentración, una comparación de diversas impresiones que, juntas, forman un todo y, por eso, es imposible que puedan corresponder a las partes individuales.

- Sigue, querido Simias, dijo Sócrates con una satisfacción interior por la agudeza de su amigo; dinos también si se podría producir una armonía a partir de varios sonidos, si cada uno de ellos no produjera una impresión en nuestro oído.

- ¡Imposible!

- Así ocurre también con la proporción: cada parte tiene que actuar sobre el ojo si, a partir de varias partes, se ha de producir lo que denominamos proporción.

- Así es, necesariamente.

- También aquí, pues, vemos que en el todo no puede surgir eficacia alguna, cuya causa no se encuentre en las partes que lo componen y que todo lo que no brota de las propiedades de sus elementos y partes –como orden, simetría, etc.– hay que buscarlo únicamente en la manera de su composición. ¿Estamos convencidos de esta proposición, amigos míos?

- Completamente.

- Por tanto, en toda composición de las cosas, incluida la más artificiosa, hay que considerar dos aspectos: primero, la secuencia y la ordenación de los componentes en el espacio y en el tiempo; y, segundo, la conjunción de las fuerzas originales, así como la forma y la manera como se presentan en el compuesto resultante. Con la ordenación y situación de las partes ciertamente quedan delimitados, determinados y arreglados los efectos de las fuerzas simples, pero con la composición jamás puede mantenerse una fuerza o efectividad, cuyo origen no haya que buscarlo en las partes que la constituyen. Amigos míos, voy a detenerme un poco aquí, en estas sutiles consideraciones de fondo, como un corredor se prepara diversas veces para, luego, salir rápido con multiplicados impulsos hacia la meta y conseguir la victoria, si los dioses le conceden la suerte y la gloria. Considera conmigo, querido Simias, esto: si nuestra capacidad de sentir y de pensar no es algo creado como autónomo e independiente[31], sino una propiedad del compuesto, ¿procederá, como la armonía y la proporción, de una determinada posición y ordenación de las partes o, como la fuerza del compuesto, tendrá su origen en la eficacia de las partes que lo componen?

---

[31] für sich



- Así es, pues como ya hemos visto, no se puede pensar *tertium*.

- Respecto a la armonía hemos visto que, por ejemplo, cada sonido particular no tiene nada armónico y que la consonancia no consiste más que en la contraposición y comparación de diversos sonidos; ¿no es así?

- Exactamente.

- La misma condición se da con la simetría y la regularidad de un edificio: consiste en la concentración y comparación de muchas y diversas partes irregulares. Esto no se puede negar. Pero esa comparación y contraposición, ¿es algo más que el efecto de la facultad de pensar? ¿Y se puede encontrar en la naturaleza, fuera del ser que piensa?

Simias no supo qué responder a esto.

- En la naturaleza no pensante, prosiguió Sócrates, se suceden sonidos sueltos, piedras aisladas y unos junto a otros. ¿Dónde está ahí la armonía, la simetría o la regularidad? Si ahí no interviene un ser pensante, que comprenda las diversas partes, las compare y, en esa comparación, perciba una consonancia, no sé encontrarlas en ninguna parte; ¿o sabes tú, querido Simias, buscar su rastro en la naturaleza inanimada?

- Debo reconocer mi incapacidad, fue su respuesta, por más que ya sé donde desemboca esto.

- Un feliz presagio, dijo Sócrates, si al contrincante le castiga su misma derrota. Con todo, respóndeme con paciencia, amigo mío, pues no es pequeña tu parte en el triunfo, que esperamos conseguir sobre ti. ¿Puede explicarse el origen de una cosa a partir de sus efectos?

- De ninguna manera.

- Orden, proporción, armonía, regularidad: todas las relaciones que comporta una comprensión y una comparación de lo diverso son efectos de la capacidad de pensar. Sin la intervención del ser

pensante, sin comparación y contraposición de las diversas partes, el edificio más regular no es más que un montón de arena y la voz del ruiseñor no es más armónico que el gemido del búho. Sin esa acción no hay en la naturaleza ningún todo formado por varias partes separadas entre sí, pues cada una de ellas tiene su propia existencia y, si han de configurar un todo, han de ser contrapuestas, comparadas y consideradas en conexión. La capacidad de pensar, y ella sola en toda la naturaleza, mediante una actividad interior, es capaz de hacer realmente comparaciones, conexiones y contraposiciones: por eso, el origen de todo compuesto, de las cifras, de las magnitudes, de la simetría, de la armonía, etc., en la medida en que comportan una comparación y una contraposición, únicamente hay que buscarlo en la capacidad de pensar. Una vez aceptado esto, es imposible que esa misma capacidad de pensar –la causa de toda comparación y contraposición– pueda surgir de sus propios efectos; es imposible que consista en una relación, armonía o simetría; es imposible que consista en un todo, compuesto de partes que existen de forma independiente entre sí: todas estas cosas presuponen la efectividad y las operaciones del ser pensante y no pueden ser reales más que a través suyo.

- Eso es muy claro, repuso Simias.

- Puesto que cada todo formado por partes independientes presupone una comprensión y una comparación de las mismas, esa comprensión y esa comparación tienen que ser el producto de una capacidad de representación; por eso no puedo suponer el origen de esa misma capacidad de representación en un todo, compuesto de esas partes independientes, sin hacer que una cosa surja a partir de y mediante sus propios productos. Y, por lo que yo sé, semejante incongruencia jamás se han atrevido a hacerla ni los mismos poetas de las fábulas. Nadie ha supuesto todavía el origen de una flauta en la consonancia de sus tonos, o el origen de la luz solar en el arco iris.

- Por lo que veo, mi querido Sócrates, ahí están, a partir de ahora, los restos de nuestra duda.



- Entretanto, vale la pena verse especialmente agitado, replicó él, si antes no agoto vuestra paciencia con estos espinosos análisis.

- Adelante, amigo, exclamó Critón: arriésgate a poner a prueba también su paciencia. Al menos la mía no la has respetado esta mañana temprano, cuando insistí en la explicación de una propuesta.

- No se trata de algo, cuya veracidad ya es segura, le interrumpió Sócrates. Aquí tenemos que analizar cosas que todavía parecen estar sometidas a la duda. Ciertamente ya no que nuestra capacidad de sentir y de pensar haya que buscarla en la posición, formación, ordenación y armonía de las partes que componen el cuerpo, pues ya lo hemos rechazado como imposible sin ofender ni a la omnipotencia ni a la sabiduría de dios. Ahora bien, ¿esta capacidad de pensar es tal vez una de las actividades del compuesto, esencialmente diferente de la posición y formación de sus partes y, sin embargo, no se encuentre más que en el compuesto? ¿No es esto, mi querido Simias, lo único que nos queda por investigar de la duda que ahora discutimos?

- Exacto.

- Así, pues, prosiguió Sócrates, queremos proponer y tomar en consideración este caso: si nuestra alma es una eficiencia del compuesto. Hemos acordado que todas las eficiencias del compuesto tienen que proceder de las fuerzas de sus componentes; por tanto, según nuestra suposición, ¿los componentes de nuestro cuerpo no deberán tener fuerzas de las que, en el compuesto, resulte la capacidad de pensar?

- ¡Por descontado!

- Pero, las fuerzas de estos componentes, ¿de qué naturaleza o condición las consideraremos? ¿Habrán de ser semejantes o diferentes de la actividad de pensar?

- No acabo de entender esa pregunta, fue la respuesta de Simias.

- Una sílaba aislada, dijo Sócrates, tiene en común con toda la oración que es claramente perceptible; pero, mientras toda la oración es comprensible, la sílaba no. ¿No es así?

- Exacto.

- O sea que, aunque cada sílaba sólo produce una sensación perceptible, pero incomprensible, de su suma surge, sin embargo, un sentido comprensible, que actúa sobre nuestra alma. La eficiencia del todo resulta de las fuerzas de las partes, que son diferentes de aquél.

- Eso se puede comprender.

- Respecto a la armonía, al orden y a la belleza hemos descubierto algo similar. El placer[32] que producen en el alma surge de las impresiones de los componentes, cada uno de los cuales no puede producir placer ni desagrado.

- Bien.

- De nuevo, un ejemplo de que la actividad del todo puede surgir de las fuerzas de los componentes, que son distintas de aquél.

- Lo admito.

- No sé si, tal vez, voy demasiado lejos, amigo mío, pero imagino que todas las actividades de las cosas corporales pueden surgir de esas fuerzas de la estofa original[33], que son completamente diferentes de aquéllas. Por ejemplo, tal vez el color pueda resultar de esas impresiones, que no tienen nada de color; y tal vez el movimiento mismo surja de fuerzas originales, que no son más que movimiento.

- Eso exigiría una prueba, dijo Simias.

- De momento, sin embargo, no es necesario que nos detengamos aquí, dijo; basta con que explique con un ejemplo lo que pre-

---

[32] Wohlgefallen
[33] Urstof

tendo decir: la eficiencia del todo puede proceder de las fuerzas de los componentes, que son diferentes de él. ¿Está claro esto?

- Perfectamente.

- De acuerdo con nuestro supuesto, pues, las fuerzas de los componentes serían o bien fuerzas de representación –y, por tanto, semejantes a la fuerza del todo, que procede ellos–, o bien sería de una condición completamente distinta y, en consecuencia, diferente. ¿Hay un *tertium*?

- ¡Imposible!

- Pues respóndeme también a esto, amigo mío. Si a partir de fuerzas simples, en su composición, ha de surgir una fuerza diferente de ellas, ¿dónde se podrá encontrar esa diferencia? Fuera del ser pensante, las fuerzas del todo no son más que las fuerzas aisladas de los componentes simples, tal como se transforman y se delimitan entre sí mediante acciones y reacciones. Por este lado no hay, pues, diferencia y, por tanto, tenemos que recurrir al ser pensante que se representa la fuerzas en conexión y compuestas de manera diferente a como las pensaría aisladas y sin conexión. Aparte de la armonía, un ejemplo de esto se ve también en los colores. Coloca dos colores diferentes en un espacio tan pequeño que el ojo no los pueda distinguir: así permanecerán siempre en la naturaleza, separados y aislados; en cambio, nuestra percepción compondrá, a partir de ellos, un tertium, que no tendrá nada en común con ellos. Algo parecido ocurre con el gusto y, si no me equivoco, con todos nuestros contactos y sensaciones en general. De por sí [34], mediante la conexión y composición, no pueden llegar a ser más que lo que son separados; en cambio, al ser pensante, que no puede explicarlas claramente, le parecen diferentes de lo que le parecerían sin conexión.

- Eso puede aceptarse, dijo Simias.

---

[34] an und für sich

- ¿Puede, por tanto, el ser pensante tener su origen en fuerzas simples que no sean pensantes?

- ¡Imposible!, pues antes hemos visto que la capacidad de pensar no puede tener su origen en ningún todo compuesto de varias [fuerzas].

- ¡Exactamente!, replicó Sócrates. Lo compuesto de varias fuerzas simples, de las que ha de surgir una diferente fuerza del compuesto, presupone un ser pensante, al que éstas, en conexión, le parezcan diferentes de lo que son; por tanto, a partir de esta comprensión, de esta conexión es imposible que pueda surgir el ser pensante. Así, pues, si el sentir y el pensar, en una palabra, la imaginación ha de ser una fuerza del compuesto, ¿las fuerzas de las partes que lo componen no tendrán que ser análogas a la fuerza del todo y, en consecuencia, igualmente fuerzas de imaginación?

- De no ser así, ¿cómo sería posible, ya que no cabe un *tertium*?

- Y las partes de esos componentes, en la medida en que pueda caber la divisibilidad, ¿no tendrán que tener también parecidas actividades de imaginación?

- ¡Indiscutiblemente!, puesto que cada componente, a su vez, es un todo compuesto de partes más pequeñas y nuestras conclusiones lógicas pueden proseguir hasta que lleguemos a partes fundamentales, que sean simples y no compuestas de otras [o sea, indivisibles].

- Dime, mi querido Simias, ¿no encontramos en nuestra alma una cantidad, casi infinita, de conceptos, conocimientos, inclinaciones, pasiones, que nos preocupan sin cesar?

- ¡Ya lo creo!

- ¿En qué partes habría que encontrar todo eso? O bien, dispersas, unas aquí, otras allá, sin repetirse; o bien, hay al menos una única parte de ellas, que unifica y capta en sí todos estos conocimientos, anhelos y aversiones que se pueden encontrar en nuestra alma.



- Necesariamente, una de dos, respondió Simias; y según mi parecer, el primer caso debería ser imposible, pues todas las representaciones e inclinaciones de nuestro espíritu están tan íntimamente vinculadas y unidas que necesariamente han de ser como carne y uña[35] en alguna parte.

- ¡Te has apresurado a venir a mi encuentro a grandes zancadas, mi querido Simias! No podríamos recordar, ni reflexionar, ni comparar, ni pensar, en una palabra, nunca seríamos la persona que hemos sido un momento antes, si nuestros conceptos estuvieran dispersos, en vez de estar estrechamente unidos en alguna parte. Tenemos que aceptar, pues, al menos una sustancia que una todos los conceptos de las partes que la constituyen; ¿esa sustancia podrá estar compuesta de partes?

- Imposible, pues de lo contrario necesitaríamos de nuevo una comprensión unificadora y una comparación para que de las partes hubiera un todo; de esa manera volveríamos al punto de partida.

- ¿Será, por tanto, una sustancia simple?

- Necesariamente.

- No será tampoco extensa, pues lo extenso es divisible y lo divisible no es simple.

- ¡Exacto!

- En nuestro cuerpo hay, por tanto, al menos una sustancia única que no es extensa, ni compuesta, sino simple; tiene capacidad de imaginación y unifica en sí todos nuestros conceptos, anhelos e inclinaciones. ¿Qué nos impide llamar alma a esa sustancia?

- Es indiferente, excelente amigo mío, replicó Simias, qué nombre le demos; basta que mi objeción no la afecte y que sean irrefutables todas las conclusiones lógicas que has formulado respecto a la inmortalidad del ser pensante.

---

[35] unzertrennt

- Pues tomemos esto en consideración, replicó él. Si hubiera juntas varias de estas sustancias en un cuerpo humano, es decir, si quisiéramos considerar todos los elementos fundamentales de nuestro cuerpo como sustancias de esa naturaleza, ¿mis argumentos racionales sobre la inmortalidad perderían, por eso, algo de su coherencia o una suposición semejante no nos obligaría más bien a admitir, en vez de un solo espíritu inmortal, varios y, en consecuencia, a ceder más de lo que exigía nuestro propósito? De hecho, como hemos visto antes, cada una de estas sustancias contendría en sí el conjunto de todas las representaciones, deseos y anhelos de toda la persona y, por tanto, su fuerza no podría ser más limitada que la fuerza del todo en cuanto al alcance del conocimiento.

- Imposible que fuera más limitada.

- ¿Y en cuanto a la claridad, verdad, certeza y vida del conocimiento? Pon uno junto a otro diversos conceptos confusos, defectuosos y variables, ¿se produce así un concepto ilustrado[36], perfecto y determinado?

- Parece ser que no.

- Si no interviene un espíritu que los compare y, a partir de ellos y mediante la meditación y la reflexión, se forme un conocimiento más perfecto, no dejan de ser eternamente múltiples conceptos confusos, defectuosos y variables.

- ¡Exacto!

- Por tanto, los componentes de la persona deberían tener representaciones tan claras[37], verdaderas y perfectas como las representaciones del todo, pues a partir de representaciones menos claras, menos verdaderas etc. no se puede producir, mediante su yuxtaposición, otra que tenga un grado mayor de estas perfecciones.

- Eso no se puede negar.

---

36 aufgeklärter
37 deutlich



- Pero, ¿no significa eso admitir, sin ninguna necesidad, una innumerable cantidad de espíritus, en vez de uno solo racional que queríamos suponer en cada cuerpo humano?

- ¡Ciertamente!

- Y, probablemente, en cuanto a perfección, esas mismas innumerables sustancias pensantes no sean iguales entre sí, pues tales multiplicaciones innecesarias no se encuentran en este universo bien ordenado.

- La suprema perfección de su creador, respondió Simias, nos permite concluir eso con seguridad.

- Así, pues, una de las sustancias pensantes, que hemos supuesto en el cuerpo humano, será la más perfecta de ellas y, por tanto, la que tendrá los conceptos más claros y más ilustrados, ¿no?

- ¡Necesariamente!

- Esta sustancia simple, que no es extensa, que tiene capacidad de representación, que es la más perfecta de las sustancias pensantes que existen en mí y que contiene en sí todos los conceptos, de los que soy consciente, precisamente en claridad, verdad, certeza, etc., ¿no es mi alma?

- No puede ser de otra manera, mi estimado Sócrates.

- Querido Simias, ya va siendo hora de que echemos una mirada atrás y retomemos el camino que habíamos dejado de lado. Hemos supuesto que la capacidad de pensar es una propiedad del compuesto y, ¡qué maravilla!, a partir de esa misma suposición, mediante una serie de deducciones lógicas, descubrimos la tesis directamente opuesta, a saber, que el sentir y el pensar deberían ser necesariamente propiedades de lo simple y no de lo compuesto; ¿no es esto una prueba suficiente de que aquella suposición resulta imposible, se contradice a sí misma y, por tanto, hay que rechazarla?

- Nadie puede ponerlo en duda.

- Extensión y movimiento, prosiguió Sócrates, permiten resolver, como hemos visto, en estos conceptos fundamentales todo lo

que puede corresponder al compuesto; la extensión es la estofa y el movimiento la fuente de que surgen las transformaciones. En la composición ambas se muestran bajo miles de formas diversas y representan en la naturaleza corporal la serie infinita de maravillosas configuraciones, desde la más mínima partícula hasta el esplendor de las esferas celestes, consideradas por los poetas la sede de los dioses. Todas concuerdan en que su estofa es la extensión y su eficiencia es el movimiento. Ahora bien, la percepción, la comparación, la conclusión, el deseo, el querer, el sentir gana o desgana exigen una estructura[38] completamente diferente de la extensión y del movimiento, una estofa esencial, otras fuentes de las transformaciones. En un ser básico[39] simple se ha de imaginar mucho: comprender conjuntamente lo que existe separado, mantener contrapuesto lo diverso y comparar lo distinto. Lo que, en el amplio espacio del mundo corporal, está disperso, aquí se apresura a componer un todo, como si estuviera unificado en un punto, y lo que en el momento presente ya no es ha de compararse con lo que aún ha de ser[40]. En todo eso no reconozco ni extensión, ni color, ni quietud ni movimiento, ni espacio ni tiempo, sino un ser eficiente íntimo[41], que se representa, une, separa, compara y selecciona la extensión y el color, la quietud y el movimiento, el espacio y el tiempo, y es capaz de mil cualidades diferentes, que no tienen lo más mínimo en común con la extensión y con el movimiento. Gana y desgana, apetencias y aversiones, esperanza y temor, felicidad y desgracia no son cambios de lugar de pequeñas partículas. Modestia, filantropía, benevolencia, el encanto de la amistad y el alto sentimiento del temor de dios son algo más que convulsiones de la sangre y pulsaciones de las arterias, con que suelen acompañarse. Cosas de tipos tan variados, mi querido Simias, de tan diferentes cualidades no se pueden confundir entre sí.

---

[38] Bestandheit
[39] Grundwesen
[40] Vivir en la tensión entre el momento presente y el futuro.
[41] innerlich



- Estoy completamente satisfecho, fue la respuesta de Simias.

- Una pequeña observación más, replicó él, antes de dirigirme a ti, Cebes. Lo primero que sabemos del cuerpo y de sus propiedades ¿es algo más que el modo y la manera como se presenta a nuestros sentidos?

- Algo más claro, mi querido Sócrates.

- Extensión y movimiento son representaciones que se hace el ser pensante de lo que es real fuera de él, ¿no?

- Admitido.

- Podemos tener las razones más ciertas para asegurarnos de que las cosas fuera de nosotros no son más que lo que, sin obstáculos, se nos aparecen; ahora bien, ¿no precede siempre a esto, de forma desapercibida, la representación misma, y no se sigue de ahí la seguridad de que su objeto es real?

- ¿Cómo sería posible de otra manera, repuso Simias, dado que no podemos tener noticia del ser de las cosa fuera de nosotros más que por medio de sus impresiones?

- En la secuencia de nuestro conocimiento, pues, siempre va por delante nuestro ser pensante y, luego, sigue el ser extenso; primero experimentamos que los conceptos son reales y, luego, un ser que los concibe[42] y de ellos concluimos el ser real del cuerpo y sus propiedades. También podemos convencernos de esta verdad porque, como hemos visto antes, sin la intervención del ser pensante el cuerpo no produciría ningún todo y porque el movimiento mismo no sería ningún movimiento, sin la unión del pasado con el presente. Así, pues, podemos considerar la cosa desde la perspectiva que queramos: siempre, lo primero con que nos topamos es el alma con sus intervenciones y, luego, sigue el cuerpo con sus transformaciones. Lo que comprende siempre precede a lo comprensible.

---

42 begreiffendes Wesen



- Esa idea parece fructífera, amigos míos, dijo Cebes.

- Podemos dividir toda la serie de seres, prosiguió Sócrates, desde lo infinito hasta la más mínima partícula en tres clases. La primera clase puede comprender, pero no puede ser comprendida por otras: es la única cuya perfección supera todos los conceptos finitos. Los espíritus y almas creados forman la segunda clase: comprenden y pueden ser comprendidos por otras. El mundo corporal es la última clase, que sólo puede ser comprendida por otras y, a su vez, no puede comprender. Los objetos de esta tercera clase, tanto en el orden de nuestro conocimiento como en la misma existencia fuera de nosotros, presuponen siempre los anteriores en la ordenación, puesto que siempre presuponen la realidad de un ser que comprende. ¿Estamos de acuerdo en esto?

- Después de haber tenido que aceptar todo lo anterior, no podemos hacer otra cosa, dijo Simias.

- Y, no obstante, prosiguió Sócrates, la mayoría de veces la opinión de las personas toma el camino inverso de este orden. Lo primero de lo que creemos estar seguros es el cuerpo y sus transformaciones; éstas dominan tanto nuestros sentidos que, por mucho tiempo, consideramos la existencia material como lo único y todo lo demás como propiedades suyas.

- Me alegra, dijo Simias, que tú mismo hayas recorrido este transitado camino, como das a entender de manera clara.

- Por supuesto, amigo mío, dijo Sócrates. Las primeras opiniones de todo mortal son semejantes entre sí. Este es el discurso, desde el que emprenden todos su viaje. Buscando la verdad andan errantes, arriba y abajo, por los mares de las opiniones, hasta que la razón y la reflexión –los hijos de Júpiter– les iluminan sus velas[43]

[43] die Segel leuchten: aquí se resume la metáfora de la navegación: las velas del barco quedan iluminadas, en la noche, por la luz de la razón y de la reflexión, que procede de una especie de faro. Kant (en su *Der Streit der Fakultäten*) hablará de la filosofía como de la sierva que lleva la antorcha, por delante de las facultades superiores (teología, derecho y medicina), sin la cual éstas nada verían.



y anuncian una feliz arribada. Razón y reflexión conducen a nuestro espíritu, de vuelta a su patria, desde las impresiones sensoriales del mundo corporal al reino del ser pensante, en primer lugar, respecto a lo que es semejante a él, a los seres creados que, por su finitud, también pueden ser pensados y comprendidos claramente por otros. A partir de estos lo elevan a aquella fuente original de lo pensante y lo pensable, a aquel ser que –siendo incomprensible para todos– todo lo comprende, del cual, para nuestro consuelo, sabemos tanto que todo lo que de bueno, hermoso y perfecto hay en mundo corporal y en el espiritual tiene su realidad de él y se mantiene por su omnipotencia. Para nuestro apaciguamiento y para nuestra felicidad en ésta y en la otra vida no se necesita nada más que estar convencido y conmovido por esta verdad y estar completamente imbuido hasta lo íntimo de nuestro corazón.

Fin del segundo diálogo

TERCER DIÁLOGO

Después de unos momentos de silencio Sócrates se dirigió a Cebes y dijo: ¡Mi querido Cebes!, desde que has conseguido una idea más ajustada de la esencia de los inmortales, ¿qué te parecen los maestros de las fábulas que, a menudo, hacen que un dios tenga envidia de los méritos de un mortal y le sea hostil simplemente por celos?

- Tú sabes bien, Sócrates, lo que hemos aprendido a pensar de esos maestros y de sus ficciones.

- Odio y envidia, esas bajas pasiones, que tanto deshonran a la naturaleza humana, han de ser directamente contrarias a la santidad divina.

- Estoy convencido de ello.

- Por tanto, tú crees más bien con seguridad y sin la más mínima duda que tú, nosotros y todos nuestros congéneres no sufriremos la envidia, ni el odio, ni la persecución, sino que seremos tiernamente amados por ese ser santísimo que nos ha dado la vida?

- ¡Exacto!

- ¿Con esa firme convicción jamás te puede asaltar el más mínimo temor de que el supremo te destine al tormento eterno ni, culpable o inocente, te condene a la pena eterna?



- ¡Jamás, jamás!, gritó Apolodoro, a quien no iba dirigida la pregunta, mientras Cebes se contentó con adherirse.

- Vamos a aceptar como medida de certeza, prosiguió Sócrates, la tesis de que dios no nos ha destinado a la pena eterna, siempre y cuando hablemos de las cosas futuras, que únicamente dependen de la voluntad del supremo. De la naturaleza y propiedades de las cosas creadas no se puede concluir, en este caso, nada con certeza, pues de ellas sólo se siguen las tesis que, de por sí, son invariables y, por tanto, dependen del conocimiento del supremo, no de su arbitrio[1]. En tales investigaciones tenemos que dirigirnos a las perfecciones divinas y tratar de indagar qué concuerda con ellas y qué las contradice. Podemos rechazar y considerar imposible lo que estamos convencidos que no se adecua a ellas, como si estuviera reñido con la naturaleza y con el ser de la cosa investigada misma. Una cuestión parecida, mi querido Cebes, es la que tenemos que analizar ahora con ocasión de tu objeción. Tú, amigo mío, concedes que el alma es un ser simple que tiene su propia consistencia sin el cuerpo, ¿no?

- ¡Exacto!

- ¿Aceptas también que es inmortal?

- De eso estoy convencido.

- Hasta aquí, prosiguió Sócrates, nos han conducido nuestros conceptos de extensión y de representación. Sin embargo, ahora surgen dudas sobre el destino[2] futuro del espíritu humano, en cuanto depende única y exclusivamente de la voluntad y del arbitrio del ser supremo. ¿Hará que perdure el espíritu humano en un estado de vigilia, consciente del presente y del pasado? ¿O, con la muerte del cuerpo, lo ha destinado a hundirse en un estado parecido al del sueño? ¿No era eso lo que te parecía aún incierto?

- Eso, precisamente, mi querido Sócrates.

---

1 Gutfinden
2 Schicksal

- Que una privación total de toda conciencia, de todo sentido, al menos por un corto espacio de tiempo, no es imposible, nos lo enseñan el sueño, el desvanecimiento, el vértigo, el arrebato y mil experiencias diferentes. En efecto, en todos estos casos, el alma aún está encadenada a su cuerpo y ha de regirse por la condición del cerebro que, en todas estas debilidades, no le ofrece más que rasgos imperceptibles y que se extinguen fácilmente. De aquí no hay que extraer ninguna conclusión sobre el estado de nuestra alma tras su separación del cuerpo pues, cuando queda eliminada la sociedad de estos dos seres diferentes, el cuerpo deja de ser el instrumento del alma y ésta tiene que seguir leyes completamente diferentes de las que se le han prescrito aquí abajo. De momento, a nuestra incertidumbre le basta que una falta completa de conciencia no sea contradictoria con la naturaleza de un espíritu pues, de ser así, nuestro temor no parecería del todo infundado.

- Sin embargo, si deseamos vernos libres de esta terrible duda, ¿podemos exigir algo más que la seguridad de que nuestro recelo [no] contraríe las intenciones de dios y que le sea tan poco agradable como la condena eterna de sus criaturas?

- Ciertamente, fue la respuesta de Cebes, si no exigimos un convencimiento que contradiga la naturaleza de las cosas investigadas. Cuando te formulé mis dudas, mi querido amigo, ya indiqué algunas razones prestadas de las intenciones del creador, que hacen sumamente probable tu sistema[3]; pero, al igual que mis amigos, quiero oírlas de tu boca.

- Voy a tratar de ver, dijo Sócrates, si puedo satisfaceros. Respóndeme, mi querido Cebes: si, con la muerte, temes perder para siempre la conciencia de ti mismo, todo sentimiento de existir[4], ¿te preocupa tal vez que ese destino sea el horizonte[5] de todo

---

[3] Lehrgebäude
[4] alles Gefühl deines Daseyns
[5] bevorstehen: le cabe esperar, en el sentido de que es el horizonte a tener el cuenta.



el género humano o sólo de una parte del mismo? ¿Nos arrebatará a todos la muerte y, como dicen los poetas, nos dejará en brazos del sueño eterno, su hermano mayor? ¿O habrá algunos de los moradores terrestres destinados por aquella aurora celestial a despertar en la inmortalidad? Si decidimos que a una parte del género humano le ha sido dada la verdadera inmortalidad, ¿dudas, aunque sea por un momento, Cebes, de que esa venturosa felicidad les está reservada a los justos[6], a los amigos de los dioses y de las personas?

- No, mi querido Sócrates. Los dioses no reparten la muerte eterna tan injustamente como los atenienses la temporal. Mi opinión al respecto es que, según los sabios planes de la creación, los seres parecidos tienen también destinos[7] parecidos y que, por tanto, a todo el género humano tiene como horizonte[8] un destino parecido tras esta vida. O bien, todos despiertan con una nueva conciencia y, entonces, Anito y Melito no pueden dudar en absoluto de que al inocente oprimido le espera un destino[9] mejor que a sus perseguidores; o bien, con esta vida todos completan su destino[10] y vuelven al estado del que fueron sacados con su nacimiento; sus papeles no van más allá del teatro de esta vida: al final, los actores hacen mutis y se convierten de nuevo en lo que han sido en la vida común. No me veo, mi querido amigo, desarrollando estos pensamientos, pues noto que me conducen a manifiestos absurdos.

- No importa, Cebes, respondió aquél: también tenemos que ocuparnos de los que no se sonrojan tan fácilmente por una deducción absurda. Tú, amigo mío, has afirmado que, en el sabio plan de la creación, seres parecidos deberían tener destinos[11] parecidos, ¿no?

- Sí.

---

6 Gerechte
7 Bestimmungen
8 bevorstehen
9 Schicksal
10 ihre Bestimmung endigen
11 Bestimmungen

- ¿Todos los seres creados, que piensan y quieren, son semejantes entre sí?

- ¡Por supuesto!

- Ahora bien, si uno de estos seres piensa de manera más adecuada, verdadera y perfecta puede abarcar más objetos que otro; además, no existe una línea divisoria que los separe en distintas clases, sino que se van superponiendo unos encima de otros según grados imperceptibles y forman un único género, ¿no?

- Hay que reconocerlo.

- Y si, por encima de nosotros, hubiera aún espíritus superiores que se superaran entre sí según imperceptibles grados de perfección y se acercaran progresivamente al espíritu infinito, ¿no pertenecerían todos, en cuanto seres creados, a un único género?

- ¡Exacto!

- De la misma manera que sus propiedades no son diferentes esencial sino gradualmente y, como en una serie regular, se elevan poco a poco, también su destino tiene que ser parecido en lo esencial y diferente sólo en grados imperceptibles. Y como, en el gran plan de la creación no hay nada arbitrario, los destinos de los seres concuerdan[12] exactamente con sus perfecciones, ¿no?

- ¡Sin duda!

- ¡Ah, amigos míos!, la cuestión que aquí tratamos empieza a ser de una importancia infinita en el gran plan de la creación. La resolución concierne no sólo al género humano, sino a todo el reino de los seres pensantes. ¿Están destinados a la verdadera inmortalidad, a la perpetuación eterna de su conciencia y del sentimiento claro de sí[13] o estos beneficios del creador vuelven a desaparecer después de un corto disfrute y dejan paso a un olvido eterno? Como hemos visto, en la resolución del supremo tiene que

---

[12] harmonieren
[13] deutliches Selbstgefühl

haberse decidido esta cuestión con este carácter general; en nuestro análisis, ¿no tendremos que considerarlos también bajo esta luz general?

- Así parece.

- Ahora bien, cuanto más general es el objeto, prosiguió Sócrates, más absurdo será nuestro recelo. Todos los espíritus finitos tienen aptitudes ab ovo que se desarrollan ejercitándolas y acaban siendo más perfectas. La persona, trabajando, transforma su capacidad congénita para sentir y pensar con una asombrosa velocidad. Con cada sensación le llega un gran flujo de conocimientos, que la lengua[14] humana no puede expresar; y cuando contrapone, compara, juzga, concluye, elige y rechaza las sensaciones, multiplica hasta el infinito ese flujo. Al mismo tiempo, una incesante actividad desarrolla las aptitudes congénitas del espíritu y configura en él el ingenio, el entendimiento, la razón, la inventiva, el sentimiento de lo bello y del bien, la magnanimidad, la filantropía[15], la sociabilidad[16] y todas las perfecciones, como quiera que se llamen, que ningún mortal en la tierra aún no haya podido conseguir. Permite que digamos de esas personas que son necias, idiotas, insensibles, viles y crueles; comparativamente, estas denominaciones, a veces, tienen su razón, pero aún no ha existido ningún estúpido[17] que no haya dado alguna muestra de entendimiento, ni ningún tirano en cuyo pecho no siga habiendo un rescoldo de filantropía. Todas estas perfecciones las adquirimos y la diferencia consiste sólo en un más o menos; repito, amigos míos, las adquirimos todas, pues incluso el mayor de los impíos[18] jamás ha conseguido actuar directamente contra su propio destino. Por más que se resista y se oponga con la mayor de las obstinaciones, su misma resistencia tendrá como fundamento

[14] Zunge: lengua como órgano, o sea, incapacidad innata, ineludible por tanto.
[15] Menschenliebe
[16] Geselligkeit
[17] Dummkopf
[18] Gottloseste



un instinto congénito, originalmente bueno, y que simplemente se ha corrompido por un uso equivocado[19]. Este uso incorrecto convierte a la persona en imperfecta y desgraciada; únicamente el ejercicio del instinto originalmente bueno promueve la meta final de su existencia, incluso contra su propia voluntad. Así, amigos míos, aún no ha vivido ninguna persona que, en el trato benéfico con sus congéneres, no haya dejado la tierra mejor de lo que la había encontrado al llegar a ella. Sucede lo mismo con toda la serie de seres pensantes: mientras, con el sentimiento de sí, sienten, piensan, quieren, desean, detestan, están formando cada vez más las capacidades ab ovo[20]; cuanto más activas son, más eficientes resultan sus fuerzas, más preparadas, veloces e irresistibles resultan sus efectos y más capaces de encontrar su felicidad en la contemplación de lo verdaderamente bello y perfecto. ¿Y cómo es, amigos míos, que todas estas divinas perfecciones adquiridas conducen a ello, al igual que corre la ligera espuma sobre el agua o vuela una flecha por el aire, sin dejar ninguna señal de que han estado ahí alguna vez? En la naturaleza de las cosas, la más pequeña partícula no se pierde si no es por una aniquilación extraordinaria: ¿y estas magnificencias han de desaparecer para siempre? Respecto a los seres que las poseían ¿han de considerarse como si no tuvieran consecuencias ni utilidad, como si nunca les hubieran pertenecido? ¡Vaya concepto del plan de la creación el que presupone esta opinión! En este sapientísimo plan, el bien es de una utilidad infinita y cada perfección tiene consecuencias sin fin: ciertamente, sólo la perfección de los seres simples, con autoconciencia sentiente[21], a los cuales se les puede atribuir una verdadera perfección en su propio entendimiento; en cambio, la que percibimos en las cosas compuestas, es pasajera y variable, como las mismas cosas a las que corresponde. Ahora bien, para dejar esto más claro, amigos míos, tenemos que tomar en consideración la diferencia entre lo simple y lo compuesto.

---

[19] unrechte Anwendung: ¿hay una referencia implícita a Rousseau?
[20] anerschaffen
[21] sich selbst fühlend

Según hemos visto, sin referencia a lo simple, al ser pensante, no se puede atribuir a lo compuesto ni belleza, ni orden, ni concordancia, ni perfección, pues sin esta referencia no se pueden unificar para hacer un todo. Además, en el gran proyecto de este universo[22], no han surgido por sí mismos, pues son inanimados, no tienen conciencia de su existencia ni, de por sí, tienen capacidad de ninguna perfección. La meta final de su existencia hay que buscarla, más bien, en las partes animadas y sentientes de la creación: lo inanimado sirve a lo animado como instrumento de las sensaciones y le proporciona no sólo una percepción sensible[23] de cosas diversas, sino también conceptos de belleza, orden, armonía, medio, fin, perfección o, al menos, la estofa para todos estos conceptos que, luego, el ser pensante se forma, gracias a su actividad interna. En lo compuesto no encontramos nada que exista por sí mismo, nada que perdure y tenga cierta estabilidad, de manera que en el momento siguiente se pueda decir que aún sigue siendo lo anterior. Mientras os veo aquí, amigos míos, no es sólo la luz del sol lo que se refleja en vuestro rostro, en un flujo constante, sino que vuestros cuerpos han sufrido, mientras tanto, infinitas transformaciones en su configuración y encaje internos: todas sus partes han dejado de ser las anteriores y están en un cambio continuo y en un flujo de transformaciones que los arrastra consigo constantemente. Los bienaventurados sabios de épocas anteriores ya observaron que las cosas corporales no son, sino que surgen y desaparecen: nada hay en ellas de duración ni estabilidad, sino que todo sigue un imparable flujo de movimientos mediante el cual las cosas compuestas son creadas y disueltas sin parar. Eso también lo sobreentendió Homero cuando llamaba padre al océano y madre de todas las cosas a Tetis; con ello quiso dar a entender que todas las cosas del mundo visible surgen mediante el cambio continuo y, como en un océano que no para de fluir, no se mantienen un momento en el lugar anterior.

---

22 Weltall
23 sinnliches Gefühl

Así, pues, si lo compuesto no es de por sí capaz de duración alguna, ¡cuánto menos lo será su perfección que, como hemos visto, jamás se le puede atribuir por sí misma, sino únicamente en relación con lo que, en la creación, es capaz de sentir y de pensar! Es a partir de ahí que vemos, en la creación inanimada, que lo bello se marchita y florece, que lo perfecto se corrompe y vuelve a aparecer con otra forma, que el aparente desorden y la regularidad, la armonía y la discordia, lo agradable y lo adverso, lo bueno y lo malo se intercambian en una infinita variedad, según lo requiere el uso, la utilidad, la comodidad, el placer y la felicidad de las cosas vivas a causa de las cuales han sido producidas aquéllas.

La parte viva de la creación contiene dos clases de naturalezas: una sensorial-sentiente[24] y otra pensante. Ambas tienen en común que perduran, que pueden poseer y disfrutar una perfección que existe siempre autónomamente. En todos los animales que cubren esta tierra encontramos que sus sensaciones, sus conocimientos, sus anhelos, sus impulsos naturales adquiridos hacia lo más maravilloso concuerdan con sus necesidades y, en conjunto, tienden a su conservación, bienestar y procreación y, en parte, también a una vida buena de la descendencia. Esta armonía es internamente inherente a los animales, pues todas estas sensaciones e impulsos naturales son cualidades del ser simple e incorpóreo, en las cuales éste toma conciencia de sí mismo y de las demás cosas; en ese sentido poseen una verdadera perfección, que no se puede llamar así sólo en relación a otros fuera de ellos, sino que tiene su consistencia y su duración por sí misma. Si las cosas inanimadas están ahí, en parte, para que los animales encuentren sustento, placer y bienestar, también son capaces, a su vez, de disfrutar de estos beneficios, de sentir placer y aversión, lo agradable y lo adverso, deseo y repugnancia, buena vida e infelicidad[25] y, de esa manera, llegar a ser interior-

---

[24] sinnlichempfindende: Hay otro tipo de *Empfindung* que no es *sinnlich*; recuérdese que ya habló de *himmliche Empfindung*.
[25] Unglückseligkeit



mente perfectos o imperfectos. Si las cosas inanimadas han sido medios de que se sirve el sapientísimo creador, los animales ya forman parte de sus intenciones, pues para ellos se ha creado una parte de lo inanimado, y poseen la capacidad de disfrutar y, de esa manera, de llegar a ser armoniosos[26] y perfectos en su naturaleza interna. En cambio, en ellos, tal como los vemos en esta tierra, no observamos ningún progreso constante hacia un mayor grado de perfección. Consiguen los dones, habilidades e impulsos, que les son necesarios para su conservación y procreación, sin instrucción, sin reflexión, sin ejercicio, sin proponérselo ni tener afán de saber, casi de forma inmediata de la mano del todopoderoso. Aunque vivan siglos o se multipliquen y procreen indefinidamente, no adquieren nada más allá de esto. Tampoco pueden mejorar o empeorar lo recibido, ni transmitirlo a otros: lo ejercen de la manera como se les ha implantado mientras eso favorece su situación y, luego, parecen volver a olvidarlo. Ciertamente, mediante la instrucción humana, algunos animales domésticos pueden aprender algo y se les puede acostumbrar y criar para la guerra o para trabajos domésticos; pero, por la manera como acogen esa instrucción, muestran suficientemente que su vida aquí abajo no está destinada a un progreso constante hacia la perfección, sino que su última meta es ese cierto grado de habilidad alcanzado y que, por sí mismos, no tienen más aspiración, no se ven impelidos desde el interior a emprender cosas superiores. Esa inmovilidad[27], esa boba[28] complacencia con lo alcanzado, sin querer elevarse ni ascender, es ciertamente un signo de que, en el gran proyecto de la creación, esos animales no son la meta final, sino que debían actuar como propósitos inferiores y, a la vez, como medios, y servir de ayuda a cosas de destinos más dignos y elevados para el cumplimiento de las últimas intenciones divinas. Sólo que, en ellos, la fuente de la vida y de las sen-

[26] übereinstimmend: la perfección consiste en armonizar las partes de un todo.
[27] Stillleben
[28] dumm

saciones es un ser simple, que existe autónomamente y, con todas las transformaciones que sufre a lo largo de su vida, tiene algo de estabilidad y de duración; por eso, las propiedades recibidas en su momento por medio del aprendizaje o como un regalo de la mano del infinitamente bondadoso, se le atribuyen como propias, jamás desaparecerán completamente por vías naturales, sino que cesarán de tener consecuencias. Y así como esta alma sentiente jamás deja de existir de forma natural, tampoco deja de actuar en favor de las intenciones de dios en la naturaleza y, perdurando en su existencia, cada vez es más y más capaz de ayudar a su creador en el cumplimiento de su gran meta final[29]. Esto es coherente con la sabiduría infinita, con que se ha proyectado el plan de este universo en el consejo de los dioses. Todo está en incesante trabajo y esfuerzo para cumplir determinadas intenciones en este plan; cada una de estas sustancias verdaderas tiene adjudicada una incalculable serie de operaciones, que tiene que realizar poco a poco; y, con la última operación, la sustancia eficiente es cada vez más capaz de realizar la siguiente. De acuerdo con estos principios, la esencia espiritual, que da vida a los animales, tiene una duración infinita y, también en la eternidad, sigue cumpliendo las intenciones de dios en la serie y gradación, que se le ha atribuido en el plan general.

Que estas naturalezas animales, que simplemente sienten sensorialmente, abandonen con el tiempo su nivel inferior y, seducidas por un guiño del todopoderoso, asciendan a la esfera de los espíritus, es algo que no se puede convenir con certeza, por más que soy muy propenso a creerlo.

Las naturalezas y espíritus racionales, como de forma especial la persona en esta tierra, ocupan el lugar más noble en el universo. Para este señor subordinado[30] de la creación se engalana la naturaleza con su virginal belleza. A él sirve lo inanimado, no sólo para su provecho y bienestar, no sólo para su alimentación, vestido, vivien-

[29] Endzweck
[30] Unterherr



da o una estancia más segura, sino sobre todo para su deleite e instrucción; y las esferas superiores, las constelaciones más alejadas, que apenas se pueden descubrir a simple vista, han de serle útil en este propósito. Si queréis saber su destino[31] aquí abajo, sólo tenéis que observar lo que realiza aquí. Aparece en este escenario no con habilidad, ni con instinto natural, ni con un destino[32] congénito, sin armas ni protección y, en sus primeros pasos, parece más necesitado y desamparado que el animal no racional. Sin embargo, el esfuerzo y la capacidad de perfeccionarse, esos sublimes regalos de que es capaz una naturaleza creada, compensan de diversas maneras la mengua de aquellos instintos y habilidades brutales[33], que jamás pueden ser capaces de ninguna mejora, de ningún grado de perfección mayor. Apenas empieza a disfrutar de la luz del sol, ya trabaja toda la naturaleza para hacerlo más perfecto: esto agudiza sus sentidos, su imaginación y su memoria; aquello ejercita sus más nobles fuerzas intelectivas, cultiva su entendimiento, su razón, su ingenio, su agudeza; lo bello en la naturaleza forma su gusto y pule su sensibilidad; lo sublime conmueve su admiración y, por decirlo así, eleva sus conceptos por encima de la esfera de esta caducidad. Orden, concordancia y armonía no sólo sirven para su deleite racional, sino que hacen trabajar a todas las fuerzas anímicas en una armonía adecuada y provechosa para su perfección. Pronto forma sociedad con su semejante para facilitarse mutuamente los medios de la felicidad; y, mira por dónde, en esta sociedad se generan y configuran en él perfecciones superiores que, hasta ese momento, habían estado como arrolladas en un ovillo. Obtiene obligaciones, derechos, competencias y obligaciones, que lo elevan a la clase de naturalezas morales; surgen los conceptos de justicia, equidad, decencia, honor, autoridad y gloria póstuma. El reducido instinto del amor familiar se extiende al amor a la patria, a todo el género humano y, a partir del embrión innato de la compasión, hace brotar la benevolencia, la misericordia y la magnanimidad.

---

31 Bestimmung
32 Geschick: además de destino como *fatum*, también pude significar habilidad, destreza, maña.
33 viehisch

Poco a poco el trato, la sociabilidad[34], la conversación y la exhortación hacen madurar todas las virtudes éticas; incitan el corazón a la amistad, el pecho al valor y el espíritu al amor y a la verdad; extienden a toda la vida humana una emulación de servicio y reciprocidad, de amor y correspondencia, una alternancia de seriedad y humor, de melancolía y vigor, que superan en dulzura todos los placeres solitarios e insociables. De ahí que la posesión de todos los bienes de esta tierra, el disfrute de los placeres más ardorosos no nos agraden si tenemos que poseerlos y disfrutarlos en soledad; y que los objetos más sublimes y ostentosos de la naturaleza no deleiten tanto al animal sociable, a la persona, como una mirada de su semejante.

Y cuando esta criatura racional alcanza verdaderos conceptos de dios y de sus propiedades, ¡qué paso tan audaz hacia una perfección superior! A partir de la comunión[35] con las criaturas como él entra en comunión con el creador, reconoce la relación en que se encuentran él, todo el género humano, todo lo animado y lo inanimado con el creador y sustentador del todo; a partir de ese momento, el gran orden de causas y efectos en la naturaleza se convierten, para él, también en un orden de medios e intenciones; lo que hasta ese momento había saboreado en la tierra, era para él como caído de las nubes: desde ese momento, la nubes se descomponen y ve al dador amigo[36] que hace que le lleguen todos estos beneficios. Lo que en el cuerpo y en el ánimo posee como propiedades, dones y habilidades, lo reconoce como regalos de ese padre bondadoso; toda belleza, toda armonía, todo bien, toda sabiduría, prudencia, medios y fines, que hasta ese momento ha conocido en el mundo visible y en el invisible, lo considera como pensamientos del sapientísimo, quien se los ha dado a leer en el libro de la creación para educarlo con vistas a una perfección superior. A este amoroso padre y preceptor, a este benigno regente del mundo le consagra, al mismo

[34] Geselligkeit
[35] Gemeinschaft
[36] freundlicher Geber



tiempo, todas las virtudes de su corazón que, a sus ojos, adquieren un esplendor divino, pues sabe que a través de ellas, y sólo a través de ellas, puede agradar al ser de infinita bondad. Sólo la virtud conduce a la felicidad y nosotros no podemos agradar al creador más que aspirando a nuestra verdadera felicidad. ¡Qué altura ha alcanzado la persona en la tierra con esta disposición! Observad, amigos míos, al bienintencionado ciudadano en el estado de dios[37]: ¡Cómo armonizan entre sí todos sus pensamientos, deseos, inclinaciones y pasiones! ¡Cómo tiende todo a la verdadera vida buena[38] de la criatura y a la glorificación del creador! ¡Oh!, si el mundo tuviera que mostrar una sola criatura de esta perfección, ¿vacilaríamos en buscar la meta final de la creación en esa imitación de la divinidad, en ese objeto de esa complacencia divina?

Ciertamente, todos los rasgos de este panorama no se aplican a las personas en general, sino sólo a unas pocas nobles, que son la gloria del género humano; a lo sumo, sólo eso puede ser la línea divisoria entre personas y espíritus superiores: todos ellos pertenecen a la misma clase y su diferencia sólo consiste en el más o menos. Desde las personas más ignorantes hasta las más perfectas entre los espíritus creados, todas tienen su destino acorde con la sabiduría de dios y proporcionado a sus propias fuerzas y aptitudes para hacerse más perfectas a sí mismas y a otras. Tienen trazado ese sendero[39] y ni siquiera la más trastornada voluntad[40] puede desviar completamente de ese destino a nadie. Todo lo que vive y piensa no puede dejar de ejercitar y cultivar su conocimiento y sus capacidades apetitivas[41] y transformarlos en habilidades con que acercarse más o menos, a pasos más vigorosos o más débiles, a la perfección. Y, ¿cuándo se alcanzará esa meta? Según parece, jamás de manera tan completa que quede cerrado el camino a un pro-

---

37 wohlgesinnten Bürger im Staate Gottes: ¿la ciudad de Dios?
38 Wohlsein
39 Pfad: sendero no totalmente definido, como en las montañas.
40 verkehrteste Wille, descarriada
41 Begehrungskräfte



greso ulterior[42], en la medida que las naturalezas creadas jamás pueden alcanzar una perfección, por encima de la cual nada se pueda pensar. Cuanto más alto suben, más se despejan ante sus ojos horizontes no vistos[43], que estimulan sus pasos. La meta de ese afán consiste, como la esencia del tiempo, en el progreso[44]. A través de la imitación[45] de dios uno puede acercarse poco a poco a sus perfecciones y en ese acercamiento consiste la felicidad de los espíritus; ahora bien, el camino hacia aquéllas es infinito, no puede reservarse completamente para la eternidad. Por eso, la aspiración no conoce límites en la vida humana. Cada uno de los anhelos humanos, de por sí, desemboca en lo infinito. Nuestra ansia de saber es insaciable, nuestra ambición es insaciable, incluso la misma vil codicia atormenta y desasosiega, sin que jamás se pueda apaciguar. El sentimiento de la belleza busca lo infinito; lo sublime nos excita simplemente a través de lo insondable que le es inherente; la voluptuosidad nos repugna en cuanto roza los límites de la saciedad. Donde vemos barreras, que no se pueden salvar, nuestra imaginación se siente como aherrojada[46] y el mismo cielo parece encerrar nuestra existencia en espacios demasiado estrechos: por eso nos gusta tanto dejar que nuestra imaginación corra libremente y trasladar los límites del espacio hasta el infinito. La meta de ese afán sin fin, que siempre pone su meta más allá, es adecuada al ser, a las propiedades y al destino de los espíritus y las maravillosas obras del [ser] infinito contienen estofa y alimento suficiente para mantener ese afán hasta la eternidad: cuanto más nos adentramos en sus secretos, más amplias perspectivas se abren a nuestras ansiosas miradas; cuanto más profundizamos, más encontramos para investigar; cuanto más bebemos, más inagotable es la fuente.

Podemos, pues, prosiguió Sócrates, aceptar con buenas razones que esa aspiración a la perfección, ese avance, ese crecimiento en

42 fernerer Fortgang: ¿Progreso indefinido?
43 ungesehene Ferne
44 Fortschreitung = Wesen der Zeit
45 Nachahmung: parece ser la esencia del progreso.
46 in Fessel geschmiedet

cuanto a excelencia interior es el destino de los seres racionales y, por tanto, también la meta suprema de la creación. Podemos decir que este inmenso edificio del mundo ha sido creado para que haya seres racionales, que progresan gradualmente, avanzan progresivamente en cuanto a perfección y, en este avance, pueden encontrar su felicidad. Que, en un momento determinado, éstos en conjunto queden quietos en medio del camino –y no sólo queden quietos, sino que en algún momento puedan ser empujados de nuevo al abismo y perder todos los frutos de su esfuerzo– es algo imposible que el ser supremo haya querido y propuesto en este plan del mundo, que ha preferido a todos los demás. En cuanto seres simples, son inmortales; en cuanto naturalezas que existen por sí mismas, sus perfecciones también son persistentes y tienen un porvenir infinito; en cuanto seres racionales aspiran a un incesante crecimiento y evolución hacia la perfección: para esa evolución sin fin, la naturaleza les brinda suficiente estofa; y, en cuanto meta última de la creación, no pueden perseguir ninguna otra intención y, por tanto, no pueden ser desviadas a propósito en la evolución o posesión de sus perfecciones. ¿Es acorde con la sabiduría crear un mundo para que los espíritus, que ella implanta en él, contemplen sus maravillas y puedan ser felices y, luego, privar a esos mismos espíritus de la aptitud de contemplar y de ser felices? ¿Es acorde con la sabiduría convertir una sombra de la felicidad, que va y viene sin parar, en meta final de su prodigiosa obra? ¡Oh, no, amigos míos! No es en vano que la providencia nos haya concedido un anhelo de felicidad eterna: puede y debe ser satisfecho. La meta de la creación perdura tanto como la creación; los admiradores de las perfecciones divinas, tanto como la obra en que éstas son visibles. Así como nosotros, aquí en la tierra, servimos al regente del mundo en la medida en que desarrollamos nuestras aptitudes, también en la otra vida evolucionaremos bajo la protección divina, nos ejercitaremos en la virtud y en la sabiduría para, sin cesar, hacernos más perfectos y virtuosos, para cumplir la serie de intenciones divinas, que se extiende desde nosotros hasta el infinito. Quedar quietos en alguna parte de este camino está abiertamente reñido con la sabi-



duría, bondad u omnipotencia divinas y, en el proyecto del plan del mundo, no ha podido ser del agrado del ser perfectísimo como tampoco lo es la suprema desgracia de las criaturas inocentes.

¡Qué lamentable es el destino de un mortal al que la desdichada sofistería ha llevado a perder la expectativa de un futuro! No tiene que meditar sobre su condición y vivir como aturdido o desesperar. Para el alma humana, ¿qué hay más horroroso que la aniquilación? ¿Y qué más despreciable que una persona que ve cómo se le acerca la aniquilación con paso firme y, en el desconsolado temor con que la espera, cree sentirla ya con antelación? En la felicidad se desliza el aterrador pensamiento del no-ser[47] por entre las representaciones más voluptuosas, como una serpiente entre las flores, y emponzoña el goce de la vida; y en la desgracia arroja al suelo a la persona, completamente sin esperanza, en la medida que marchita el único consuelo, que puede endulzar la desgracia, la esperanza de un futuro mejor. Sí, el concepto de una aniquilación como horizonte[48] es tan contradictoria con la naturaleza del alma humana que no podemos hacerlo concordar con sus inmediatas consecuencias y, nos dirijamos donde nos dirijamos, tropezamos con mil disparates y contradicciones. ¿Qué es esta vida con todos sus afanes, especialmente cuando los momentos agradables de la misma quedan desnaturalizados por la angustia ante una ineludible aniquilación? ¿Qué es el tiempo que dura entre ayer y hoy, si mañana ya no será? Una pequeñez sumamente despreciable que nos paga muy mal el afán, trabajo, cuidados y fatigas con que hay que mantenerla. Y, sin embargo, esa pequeñez lo es todo para quien no tiene nada mejor que esperar. Según su doctrina, la existencia presente tendría que ser el sumo bien, con la que nada en el mundo se puede equiparar; la vida más dolorosa y atormentada es infinitamente preferible a la muerte, en cuanto aniquilación absoluta de su ser: su amor a la vida no tendría que ser superado absolutamente

[47] Nichtseyn

[48] bevorstehende: notar lo intrincado de ese horizonte, que incluye *Hoffnung einer besseren Zukunft*, *Trost* y *Elend versüssen*.



por nada. ¿Qué motivo, qué consideración tendría la fuerza suficiente para inducirlo al más mínimo peligro de muerte? ¿El honor y la fama? Esas sombras desaparecen cuando se trata de verdaderos bienes, si se comparan con ellas. ¿Será el bienestar de sus hijos, de sus amigos, de su patria? Ni siquiera el bienestar de todo el género humano; para él, el más triste disfrute de pequeños momentos es todo lo que tiene para consolarse y, por eso, es de una importancia infinita: ¿cómo va ponerlos en peligro? Lo que él arriesga no es en absoluto comparable con lo que espera recibir, pues, según el pensamiento de estos sofistas, la vida es infinitamente importante en comparación con todos los demás bienes.

Ahora bien, ¿no ha habido espíritus heroicos que, sin estar convencidos de su propia inmortalidad, han dado su vida por los derechos de la humanidad[49], por la libertad, por la virtud y por la verdad? ¡Claro que sí! Y también los que la han arriesgado por razones mucho menos loables. Pero, ciertamente, a eso los ha inducido el corazón, no el entendimiento[50]. Lo han hecho por pasión, no por principios. Quien tiene la esperanza de una vida futura y pone la meta de su existencia en la progresión hacia la perfección, puede decirse a sí mismo: ¡Mira!, has sido enviado aquí para hacerte a ti mismo más perfecto mediante la promoción del bien[51], por eso puedes promoverlo incluso a costa de tu vida, si no es posible hacerlo de otra manera. Cuando la tiranía amenaza con provocar el hundimiento de tu patria; cuando la justicia está sometida a peligro; cuando la virtud está herida; y cuando la religión y la verdad son perseguidas, ¡haz de tu vida el uso para el que te ha sido concedida, muere para que al género humano le queden estos caros medios para conseguir la felicidad! El mérito de haber promovido el bien

---

[49] Rechte der Menschheit

[50] das Herz, nicht der Verstand: Kant, hablando sobre la revolución francesa (en su *Der Streit der Fakultäten*), también incluirá *lo cordial* (*Begeisterung, Leidenschaften*) como parte del convencimiento y de la adhesión, que la sola razón no parece capaz de procurar. En ese sentido, habría que recordar el fondo pascaliano de las razones del corazón.

[51] Beförderung des Guten: la misión o vocación de la persona es la promoción del bien, tal vez más que el saber.

con tanta abnegación da a tu ser un valor inefable que, al mismo tiempo, tendrá una duración infinita. Si la muerte me concede lo que la vida no me puede conceder, es mi deber, mi vocación[52] morir de acuerdo con mi destino. Sólo cuando consideramos la vida como un medio para la felicidad, se puede poner de manifiesto su valor y compararla con otros bienes; en cambio, si con nuestra vida perdemos también nuestro ser[53], deja de ser un mero medio, se convierte en la meta final, en el objetivo final de nuestros deseos, en el sumo bien, al que podemos aspirar, buscado, amado y anhelado por sí mismo, y ningún bien del mundo puede equipararse con él, pues supera en importancia todas las demás consideraciones. Por eso, es imposible creer que una persona, para la que con esta vida todo se acaba, pueda sacrificarse por sus principios en favor del bienestar de la patria o de todo el género humano. Más bien soy de la opinión que tan pronto como, por ejemplo, la conservación de la patria exija de forma ineludible que un ciudadano pierda la vida o, incluso, sólo corra el peligro de perderla, tiene que producirse, de acuerdo con este supuesto, una guerra entre la patria y este ciudadano y, lo que es más insólito, una guerra justa para ambas partes. En efecto, ¿no tiene la patria un derecho a exigir de cada ciudadano que se sacrifique por el bienestar del todo[54]? ¿Quién lo negará? Sólo que este ciudadano tiene, a su vez, el derecho contrapuesto, siempre que la vida sea su bien supremo. Si, de acuerdo con sus principios, puede y le está permitido, está obligado a buscar el hundimiento de su patria para alargar unos días su vida, estimada por encima de todo. Según ese presupuesto, a cada ser moral le correspondería un firme derecho a causar el hundimiento del mundo entero con tal de poder prorrogar su vida, es decir, su existencia, aunque sea vegetando. Ese mismo derecho tienen todos sus semejantes. ¡Gran rebelión universal! ¡Qué desorden, qué confusión en el mundo ético! Una gue-

---

[52] Beruf-gesendet-Bestimmung: vocación como destino; cierto, morir, pero sobre todo vivir coherentemente es el sentido último de la "cuestión de la inmortalidad".

[53] Daseyn

[54] Wohl des Ganzen, en cuanto conjunto de *Nebenwesen* (como dice de inmediato), es el fundamento de la sociedad.



rra legítima para ambas partes es una guerra universal de todos los seres morales, en que cada uno tiene, en verdad, el derecho de su parte; una querella que, de por sí, no se puede resolver según derecho y equidad, ni siquiera por el más justo de los jueces del mundo: ¿hay algo que pueda ser más absurdo? Si todas las opiniones, en torno a las cuales han litigado y han dudado las personas, fueran llevadas ante el trono de la verdad, ¿no os parece, amigos míos, que esta divinidad de inmediato no podría decidir y establecer de forma irrevocable qué proposición es verdadera y cuál es falsa? Eso es indiscutible, pues en el reino de la verdad no existe duda alguna, ninguna apariencia, ninguna opinión, sino que todo es firmemente verdadero o decididamente erróneo y falso. Cualquiera me concederá también que una doctrina que no puede mantenerse –siempre que en el reino de la verdad no admitamos contradicciones, dudas insolubles o incertezas irresolubes– ha de ser necesariamente falsa, pues en ese reino impera la más perfecta de las armonías, que nada puede interrumpir ni perturbar. Lo mismo ocurre con la justicia: ante su trono todas las controversias y querellas en torno a la razón o sinrazón se resuelven mediante reglas eternas e inalterables. Ahí no hay ningún litigio disputable e incierto, ni ningún privilegio dudoso, ni jamás dos seres morales que tengan un mismo derecho sobre una misma cosa. Todas esas debilidades son herencia de la persona miope, que no comprende adecuadamente las razones en favor y en contra o no puede contrapesarlas; en el entendimiento del espíritu supremo, todos los deberes y derechos de los seres morales, así como todas las verdades, están en la más perfecta armonía. Toda querella sobre obligaciones, toda colisión de deberes, que puedan poner en duda e incertidumbre un ser limitado, encuentran aquí su irrevocable resolución y un mismo derecho y su contrario no es, a los ojos de dios, menos absurdo que un principio y su contrario, que ser y no-ser correspondan, a la vez y al mismo tiempo, a un objeto. ¿Qué tendremos que decir, pues, de una opinión que, a través de las más obstinadas consecuencias, nos conduce a conceptos que tan mal se conectan y son tan inadmisibles? Hace unos días, mi amigo Critón no estaba dispuesto a concederme que yo, frente a la



república y a las leyes, estaba obligado a someterme a la condena que se me había impuesto. Aunque su manera de pensar no me es del todo desconocida, parecía que sólo lo ponía en duda, porque consideraba injusto el veredicto que se me había aplicado. Si él supiera que yo me he inculpado de los delitos que se me han imputado, no dudaría de que la república está autorizada a condenarme a muerte y que yo me obligo a sufrir esta condena. Al derecho de hacer corresponde siempre una obligación de padecer. Si la república, como cualquier otra persona ética, tiene un derecho a sancionar a quien la ofende y, si resultan insuficientes condenas menores, incluso a condenarlo a muerte, el ofensor ha de estar obligado, de acuerdo con el rigor de la justicia, a soportar esa condena. Sin esa obligación a padecer, cualquier derecho sería un sonido vacío, palabra sin sentido ni significado. Así como en el mundo físico no hay una acción sin un padecimiento, tampoco en el mundo ético es imposible pensar un derecho sobre una persona sin una obligación por parte de ésta. No dudo, amigos míos, que Critón y todos vosotros estáis de acuerdo conmigo en esto. Pero, si la vida lo fuera todo para nosotros, no podríamos pensar así. Siguiendo esa errónea opinión, el delincuente más repugnante no tendría la obligación de sufrir la bien merecida condena y aunque, para la república, hubiera merecido la muerte, estaría autorizado a destruir la patria, que quiere su ruina. Lo ocurrido ya no se puede cambiar, la vida es su bien supremo: ¿cómo va a preferir el bienestar de la república antes que este bien? ¿Cómo puede ordenarle la naturaleza un deber que no tienda a su bien supremo? ¿Cómo puede estar obligado a hacer o a padecer algo, que está reñido con su felicidad? Por eso, no le estará prohibido, sino al contrario, estará obligado a destruir, a sangre y fuego, el estado, si así puede salvar su vida. Pero, ¿cómo habría conseguido el malvado esta autorización? Antes de cometer el punible delito, en cuanto persona, estaba obligado a promover el bienestar de las personas y, en cuanto ciudadano, el bienestar de sus conciudadanos. ¿Qué puede haberle liberado, ahora, de esa obligación y le ha dado el derecho contrario para aniquilar todo lo que le rodea? ¿Qué ha ocasionado



ese cambio en sus deberes? ¿Quién se atreve a contestar? ¡El mismo delito cometido!

Otra desafortunada consecuencia de esta opinión es que sus secuaces, a la postre, también tienen necesidad de negar la providencia divina. En efecto, puesto que, según su pensamiento, la vida de las personas está restringida entre los estrechos límites del nacimiento y de la muerte, pueden seguir y abarcar con la vista todo su recorrido. Por tanto, tienen suficiente conocimiento de la cuestión para juzgar los caminos de la providencia, caso de que haya alguna providencia. Ahora bien, en los sucesos de este mundo observan muchas cosas que manifiestamente no concuerdan con el concepto que tenemos que hacernos de las propiedades de dios: unas contradicen su bondad, otras su justicia y, a veces, se podría creer que el destino[55] de las personas ha sido dispuesto por una causa que se complace con el mal. En la parte física de la persona descubren claramente orden, belleza y armonía, las más sabias intenciones y la más perfecta concordancia entre medios y meta final: pruebas bien visibles de la sabiduría y bondad divinas. En cambio, en la vida social y ética de las personas, al menos por lo que podemos entrever, las huellas de estas propiedades divinas son del todo irreconocibles. No son raros, como mínimo, los vicios triunfantes, los crímenes coronados, la inocencia perseguida, la virtud oprimida; los inocentes y justos sufren no menos que los criminales; la sedición triunfa tan a menudo como la más sabia legislación y una guerra injusta tanto como la extirpación de lo monstruoso o cualquier otra empresa benéfica en favor del género humano; la fortuna y la desgracia alcanzan al bien y al mal sin distinción perceptible y, al menos a los ojos de estos sofistas, parecen estar repartidas entre las personas sin mirar en absoluto a la virtud y al mérito. Si un ser sabio, bueno y justo se preocupara de los destinos de las personas y los ordenara a su gusto, ¿no reinaría en el mundo ético ese mismo sabio orden que admiramos en el mundo físico?

---

[55] Schicksal

Ciertamente, alguien podría decir: "Estas quejas provienen simplemente de espíritus descontentos, a los cuales jamás dejan contentos ni los dioses ni las personas. Cumplid todos sus deseos, colocadlos en la cima de la felicidad: en los oscuros rincones de su corazón siempre encuentran suficiente tozudería y mal humor para quejarse de sus mismos bienhechores. A los ojos de una persona mesurada y sobria los bienes de este mundo no están distribuidos tan desigualmente como se cree. Muchas veces la virtud tiene como compañera una autosatisfacción[56] interior, que es para ella una recompensa más dulce que la fortuna, el honor y la riqueza. Puede que alguna vez la inocencia sometida desearía ocupar el lugar del tirano, que le coloca el pie sobre la nuca: tendría que pagar muy cara la felicidad que salta a los ojos con la intranquilidad interior. En general, quien atiende más a las sensaciones de las personas que a sus juicios, no encontrará por mucho tiempo la situación de las mismas tan deplorable como ellos la pintan en sus discursos y conversaciones habituales". Más de uno podría presentarlo así para salvar las vías de una sabia providencia en la naturaleza. Sin embargo, todas estas razones sólo tienen peso si no se nos acaba todo con esta vida, si las esperanzas de futuro se extienden hasta el infinito. En este caso puede, incluso tiene que ser mucho más importante para nuestra felicidad que aquí abajo luchemos con la desgracia, que aprendamos y ejercitemos la paciencia, la perseverancia y la sumisión a la voluntad divina en vez de perdernos en la fortuna y en la abundancia. Aunque la vida acabe entre mil torturas, ¿qué supone eso? Si, de esa manera, mi alma ha conseguido la belleza de la inocencia atribulada, ya está resarcida con creces de todas sus penas. El tormento es pasajero y la recompensa dura eternamente. Ahora bien, ¿qué resarce al que pasa toda su existencia entre estos tormentos y, con el último hálito, deja correr también todas las beldades de su espíritu, que había conseguido con esa lucha? ¿No es cruel el destino de semejante persona? ¿Puede ser justo y bueno quien lo ha ordenado así? Y, admitiendo

---

[56] innere Selbstberuhigung: tranquilidad



que la conciencia de la inocencia mantuviera el equilibrio ante todas las dolorosas sensaciones de los mismos tormentos de la muerte, que sufre el inocente de manos de sus perseguidores, ¿ese déspota, ese agresor de los derechos divinos y humanos puede llegar hasta ahí sin jamás verse apartado de la ciega obstinación en que vive, ni alcanzar conceptos más correctos del bien y del mal, sin jamás caer en la cuenta de que este mundo está regido por un ser, al que le agrada la virtud? Si no hay ninguna vida futura que esperar, la providencia es tan injustificable para el perseguidor como para el perseguido.

Por desgracia, son muchos los que, por estas aparentes dificultades, se ven seducidos a negar la providencia. Erróneamente creen que el ser supremo no se preocupa en absoluto del destino de las personas, de la misma manera que se ha preocupado de la perfección de su naturaleza física. Para el espíritu del mundo universal[57], dicen, la virtud y el vicio, la inocencia y el delito, tanto quien le sirve como quien le calumnia son totalmente indiferentes; y algo parecido son las opiniones, tanto más ridículas cuanto más punibles, en que necesariamente se desemboca cuando se pierde el camino hacia la verdad. Considero superfluo, amigos míos, extenderme demasiado en la falta de fundamento[58] de estas opiniones, pues todos nosotros tenemos la seguridad de estar bajo la protección divina y de recibir de sus manos y con su beneplácito tanto lo bueno como lo malo.

Nosotros conocemos un camino más seguro y sencillo para salir de este laberinto. A nuestros ojos, lo ético desmiente la perfección de su creador tan poco como lo físico de este mundo. Así como en el mundo físico los desórdenes parciales –temporales, tempestades, terremotos, inundaciones, pestes, etc.– se resuelven en perfecciones del todo inconmensurable, también en el mundo ético, en el destino y en lo que le sucede a la persona en sociedad[59], todas las

---

[57] allgemeiner Weltgeist
[58] Ungrund: sinrazón
[59] geselliger Mensch

carencias temporales están al servicio de las perfecciones eternas, el sufrimiento pasajero al servicio de la felicidad sin fin y la prueba pequeña al del eterno bienestar. Para contemplar con la luz adecuada el destino de una persona individual[60] deberíamos poder verla globalmente en toda su eternidad. Sólo podríamos indagar y juzgar los caminos de la providencia, si pudiéramos abarcar bajo una perspectiva adecuada a nuestra debilidad la duración eterna de un ser racional; entonces, estad seguros, amigos míos, no censuraríamos, ni nos quejaríamos ni estaríamos descontentos, sino, llenos de admiración, veneraríamos y adoraríamos la sabiduría y la bondad del señor del universo[61].

Del conjunto de todas estas pruebas, amigos míos, nace la más fidedigna seguridad de una vida futura, que puede satisfacer completamente nuestro ánimo. La capacidad de sentir no es una capacidad del cuerpo y de su precisa estructura, sino que tiene consistencia propia, cuya esencia es simple y, por tanto, imperecedera. Por otra parte, la perfección que puede conseguir esta sustancia simple ha de ser, respecto a sí misma, continuada y ha de hacerla cada vez más competente para realizar las intenciones de dios en la naturaleza. Nuestra alma, de manera especial, en cuanto ser racional que tiende a la perfección, pertenece al género de los espíritus que comportan la meta final de la creación y jamás dejan de ser observadores y admiradores de las obras divinas. El principio de su existencia es, como vemos, un aspirar y progresar de un grado de perfección a otro; su esencia es capaz de un crecimiento incesante; su instinto tiene la más clara disposición a la infinitud y la naturaleza le ofrece[62] una inagotable fuente para su sed, que jamás se apaga. Además, como seres morales, tienen un sistema de deberes y derechos, que estaría lleno de absurdos y contradicciones si, en el camino hacia la perfección, fueran contrarrestados y rebati-

---

[60] einziger Mensch: H. Arendt hace notar el desplazamiento de Mendelssohn respecto a Lessing en cuanto al sujeto del perfeccionamiento humano: el género humano o el individuo.

[61] Weltbeherrscher

[62] anbeut: ¿anbieten o anbauen? anbauen: construir un anexo



dos. Y, finalmente, el aparente desorden y la falta de justicia en el destino de las personas remiten a una amplia serie de consecuencias, en que se resuelve todo lo que aquí parece enmarañado. Quien aquí abajo cumple su deber con perseverancia y, a pesar de la desgracia, soporta de alguna manera las contrariedades con sumisión a la voluntad divina, tiene que gozar finalmente de la recompensa de sus virtudes; y el perverso no puede caminar en esa dirección sin que, de una manera u otra, se le haga saber que las malas acciones no son el camino hacia la felicidad. En una palabra, sería contrario a todas las propiedades de dios –a su sabiduría, a su bondad, a su justicia– haber creado sólo por una duración limitada a los seres racionales y que aspiran a la perfección.

Alguno de vosotros podría decir: “Bien, Sócrates, nos has mostrado que hemos de esperar confiados en una vida futura, pero dinos también dónde se quedarán los espíritus separados. ¿Qué región del éter habitarán? ¿En qué se ocuparán? ¿De qué manera serán premiados los virtuosos y será posible que los perversos adquieran un mejor conocimiento?”.

Cuando alguien me pregunta esto, respondo: Amigo, me exiges más de lo que corresponde a mi oficio. Te he guiado por todos los recodos del laberinto y te he mostrado la salida: aquí se acaba mi oficio. Que otros guías te lleven más lejos. Si las almas de los ateos van a padecer frío o calor, hambre o sed; si van a estar dando vueltas por los pantanos del Aqueronte y van a tener que pasar el tiempo en el tenebroso Tártaro o en las llamas del Piriflegeton hasta quedar purificados; si los bienaventurados van a respirar el más puro aire celeste en una tierra resplandeciente de oro y piedras preciosas y a tomar el sol bajo el esplendor de la aurora o a descansar en los brazos de una eterna juventud y a alimentarse de néctar y ambrosía: de todo eso, amigo mío, nada sé. Si nuestros poetas y maestros de fábulas lo saben: que se lo enseñen a los demás. Tal vez no produce ningún daño que algunos se ocupen y se esfuercen de esa manera con su imaginación. En cuanto a mí, me basta el convencimiento de que estaré eternamente bajo la protección divina,

que su santa y justa providencia me amparará tanto en ésta como en la otra vida y que mi verdadera felicidad consiste en las bellezas y perfecciones de mi espíritu: templanza, justicia, libertad, amor, benevolencia, conocimiento de dios, fomento de sus intenciones y sumisión a su santa voluntad. Esas son las bendiciones que me esperan en el futuro, hacia ellas me apresuro y no necesito saber más para emprender con ánimo confiado el camino que me conduce allí. Vosotros, Simias, Cebes y demás amigos, me seguiréis: cada uno a su tiempo. A mí, ahora, me hace señales[63] el inamovible destino, como diría un poeta trágico. Pero, es hora de que vaya al baño, pues considero más correcto tomar la cicuta después de bañarme y, así, ahorrarles a las mujeres el trabajo de lavar mi cadáver.

Cuando Sócrates acabó de hablar, tomó la palabra Critón y dijo:

- ¡Sea así! Pero, ¿qué nos encargas a estos amigos o a mí con respecto a tus hijos o a cuestiones domésticas? ¿Cómo podemos vivir para serte gratos?

Él dijo:

- Critón, que viváis como os he recomendado desde hace tiempo. No tengo nada nuevo que añadir. Si tenéis respeto por vosotros mismos, me complaceréis a mí, a los míos y a vosotros mismos, incluso más de lo que esperáis; en cambio, si os descuidáis de vosotros mismos y no queréis seguir el camino que os he trazado hoy y con anterioridad, de nada os servirá lo que os pueda decir ahora.

Critón replicó:

- Sócrates, con todas nuestras fuerzas intentaremos obedecerte. Pero, ¿cómo vamos a tratar contigo después de tu muerte?

- Como queráis, respondió Sócrates, cuando me tengáis de otra manera y no os haya abandonado[64].

Al mismo tiempo nos miró sonriendo y dijo:

---

[63] winkt: guiña el ojo, hace guiños

[64] entwischen



- Amigos míos, no puedo persuadir a Critón de que aquél Sócrates será el que ahora habla y ha conversado un rato con vosotros; él sigue creyendo que el cadáver que pronto verá y al que ahora ve sólo como mi velo son el mismo Sócrates, y pregunta cómo ha de enterrarme. Todas las razones que he alegado hasta ahora para probar que yo, tan pronto como haya hecho efecto la cicuta, ya no estaré con vosotros sino que seré transportado a las mansiones de los bienaventurados, le parecen una pura invención para consolaros a vosotros y a mí mismo. Por favor, amigos míos, confirmadle a Critón lo contrario de lo que ha afirmado ante los jueces. Ha sido bueno conmigo diciendo que no me fugaría[65]; pero, ahora, vosotros tenéis que asegurarle que, inmediatamente después de mi muerte, lo haré: que vea como arde mi cadáver o como es enterrado y que no se aflija como si me hubiera ocurrido la mayor de las desgracias. Que tampoco hable en mis exequias: que coloquen a Sócrates en el féretro, que se lleven a Sócrates, que entierren a Sócrates. Pues debes saber, prosiguió, mi querido Critón, que semejantes discursos no sólo son contrarios a la verdad, sino también un insulto contra el espíritu difunto. Ten, más bien, un ánimo confiado y di que mi cadáver sea enterrado. Por lo demás, puedes enterrarlo como quieras y como creas que mandan las leyes.

Inmediatamente se fue a una estancia contigua para lavarse. Critón le siguió; a los demás nos dijo que esperáramos. Nosotros, por una parte, hablamos sobre lo que habíamos escuchado, lo repetimos, reflexionamos y sopesamos algunas razones para convencernos de todo ello; por otra, en cambio, nos tenía preocupados la desconsolada espera[66] de la gran desgracia que se nos avecinaba, pues era como si perdiéramos a nuestro padre y, a partir de ahora, tuviéramos que vivir en el mundo como huérfanos.

Una vez que se hubo lavado, entraron sus hijos (tenía tres: dos pequeños y uno mayor) y las mujeres de su casa. Habló con ellos en presencia de Critón, les dijo lo que les tenía que decir, después

[65] entlaufen – entwischen: fugarse de la cárcel – fugarse del cuerpo
[66] trostlose Erwartung



hizo que se marcharan y volvió con nosotros. Era aproximadamente la puesta del sol, pues se había demorado un poco en la estancia contigua. Se sentó, pero habló muy poco, pues casi de inmediato entró el guardia, se le acercó y dijo:

- ¡Ay, Sócrates! Voy a decirte algo diferente a lo que digo a los demás condenados. Éstos suelen enojarse y maldecirme cuando, por orden de la autoridad, les anuncio que ha llegado la hora de beber la cicuta; tú, en cambio me has parecido, en todo momento y especialmente ahora, el hombre más sereno y afable que ha entrado aquí. Estoy seguro de que tampoco ahora estarás enojado conmigo, sino con quienes (tú los conoces) tienen la culpa. Bien sabes, Sócrates, qué noticia vengo a traerte. Que te vaya bien y soporta con paciencia lo que no se puede cambiar.

Cuando acabó de decir esto, se volvió y se puso a llorar. Sócrates se volvió hacia él y le dijo:

- ¡Adiós, amigo!, te obedeceremos.

A nosotros nos dijo:

- ¡Qué hombre tan íntegro! Me ha visitado a menudo e incluso, de vez en cuando, hemos estado charlando. Es una persona buena y honrada: ¡mirad como llora sinceramente por mí! Pero, Critón, hay que obedecerle: manda traer la cicuta, si está preparada; y, si no, que la preparen.

- ¿Por qué tanta prisa, Sócrates?, replicó Critón. Creo que el sol aún brilla por las montañas y aún no se ha puesto. Otros, tras recibir la noticia, suelen esperar un buen rato antes de beber la cicuta y se dedican a deleitarse comiendo, bebiendo e, incluso, haciendo el amor. Así que podemos dejar pasar un buen rato.

- Critón, respondió Sócrates, ¡que actúen así quienes consideran que una prórroga es una ganancia! Yo, en cambio, tengo mis razones para hacer lo contrario. No creo ganar nada si retraso la hora e incluso me parecería irrisorio ser avaro y mezquino con la vida, pues ya no es mía. Cumple con mi voluntad y no me detengas.



Inmediatamente Critón hizo una señal al muchacho que estaba a su lado. Éste salió, se demoró un rato preparando la cicuta e hizo entrar al hombre que llevaba la copa en sus manos para entregársela a Sócrates. Al verlo venir, dijo Sócrates:

- ¡Trae, buen hombre! ¿Qué tengo que hacer con esto? Tú debes saberlo.

El hombre dijo:

- Después de beber, no tienes más que pasear hasta que los pies te resulten pesados; entonces, te recuestas; eso es todo.

Y le entregó la copa.

Sócrates la tomó, querido Execrates, con gran serenidad, sin temblar, sin cambiar lo más mínimo de color o de expresión, miró al hombre con los ojos bien abiertos y le dijo:

- ¿Qué opinas: está permitido derramar algunas gotas de esto en agradecimiento a los dioses?

Éste le respondió:

- Ahí sólo hay lo suficiente.

- Dejémoslo, pues, dijo Sócrates; pero sí puedo dirigirles una plegaria: ¡Vosotros, los dioses que me llamáis, concededme un feliz viaje!

Con estas palabras cogió la copa y se la bebió entera, tranquila y serenamente.

Hasta ese momento muchos de nosotros aún habíamos podido contener las lágrimas, pero en cuanto le vimos tomar la copa y bebérsela entera, ya no fue posible. A mí no me salían las lágrimas a gotas, sino que fluían como ríos y tuve que cubrir mi rostro con el manto para poder llorar en paz, no por él, sino por mí mismo, porque tenía la desgracia de perder a un amigo así. Critón, que antes que yo no había podido contener las lágrimas, se levantó y se puso a deambular por la prisión; y Apolodoro, que había estado llorando la mayor parte del tiempo, empezó a gritar y gemir tan fuer-

te que nos partía el corazón. Sólo Sócrates permanecía tranquilo y reclamó nuestra atención:

- ¿Qué hacéis, pusilánimes? Ya antes hice salir a las mujeres para que no se lamentaran y gimieran así; pues he oído decir que hay que tratar de entregar el espíritu con buenos deseos y bendiciones. ¡Tranquilizaos y comportaos como hombres!

Cuando escuchamos esto, nos avergonzamos y dejamos de llorar. Él siguió paseando hasta que notó los pies pesados; entonces se tumbó de espaldas, como le había aconsejado el esclavo. Poco después le tocó el hombre que le había entregado la cicuta y miró sus pies y sus caderas. Le presionó el pie y le preguntó si lo sentía.

- No, respondió él.

Le presionó el muslo y lo dejó enseguida: nos dio a entender que estaba frío y rígido. Volvió a tocarlo y dijo:

- En cuanto le llegue al corazón, morirá.

Entonces ya empezó a helársele el vientre. Él se destapó, pues se le había cubierto, y dijo a Critón (estas fueron sus últimas palabras):

- Amigo, no te olvides de llevarle al dios de la medicina[64] un gallo, pues se lo debemos.

Critón respondió:

- Así lo haré. ¿No tienes nada más que decirnos?

Pero ya no hubo respuesta. Poco después empezó a sufrir convulsiones. El hombre lo destapó completamente y su mirada quedó fija. Cuando Critón lo vio, le cerró la boca y los ojos.

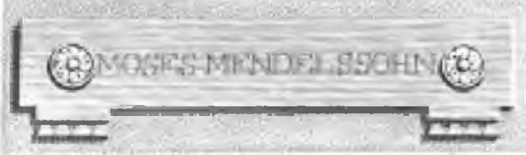
Este fue, Execrates, el final de nuestro amigo, de un hombre que ha sido indiscutiblemente el más íntegro, sabio y justo de todos los que hemos conocido.

---

[64] Gott der Genesung = Asclepios/Esculapio, dios de la medicina que no sólo cura a los enfermos, sino que también resucita a los muertos; Zeus lo fulminó por esa alteración de la naturaleza.






MOSES MENDELSSOHN

ANEXO
relativo a algunas objeciones, que se le han hecho al autor *

Diversos amigos de la verdad han tenido la amabilidad de hacerme llegar sus advertencias y observaciones sobre los anteriores diálogos, en parte mediante cartas privadas y, en parte, en escritos públicos. No pocas de estas observaciones las he utilizado provechosamente en esta segunda edición [1768]: he cambiado algunas cosas, en algunos pasajes me he explicado más claramente y otros los he glosado con notas. Este es el único agradecimiento que estos hombres respetables esperan de mí. Sin embargo, no he podido eliminar todo lo que a mis jueces les ha parecido chocante. Por una parte, sus razones no me han convencido y, por otra, sus exigencias sobrepasaban mis fuerzas. Permítaseme que me explique aquí sobre algunas de sus advertencias.

En general, debo confesar que, con respecto a mí, los críticos han sido más indulgentes que severos. No tengo que quejarme de ninguna censura injusta; quizás más bien de alguna alabanza injus-

* Este anexo incluye los añadidos de Mendelssohn a la segunda (1768) y tercera edición (1769) del libro.



ta, que estoy seguro es exagerada, conociéndome como me conozco. Una alabanza desmedida suele tener más bien la intención de humillar a otros, que de estimular a quien es objeto de la misma. Jamás me ha venido a la mente hacer época en la filosofía[1] o llegar a ser famoso con un sistema propio. Cuando veo un camino trillado, no trato de abrirme uno nuevo. Si mis predecesores han fijado el significado de un término, ¿por qué debería apartarme de él? Si han sacado a la luz una verdad, ¿por qué debería hacer como si no la supiera? El reproche de sectarismo no me intimida para tomar de otros, agradecido de corazón, lo que de útil y provechoso encuentro en ellos. Lo confieso: el espíritu de secta ha perjudicado mucho al progreso de la filosofía; pero, en mi opinión, se puede frenar más con el amor a la verdad que con la obsesión de innovar.

En el primer diálogo –en el que he pretendido seguir más de cerca de Platón– debo de haber supuesto sin pruebas algunas proposiciones de Wolff y de Baumgarten, que no todos los lectores aceptan sin más. ¿Cuáles son esas proposiciones? ¿Tal vez que las fuerzas de la naturaleza son siempre efectivas? Creo que esta proposición es tan antigua como la misma filosofía. Desde siempre se ha sabido que una cosa eficiente, si no se frena, produce la eficiencia que le es inherente; y si encuentra resistencia, sigue actuando. Así, pues, nunca está en reposo.

> * La expresión ser *real*, con que se hace referencia a la existencia, da a entender, no sin razón, que todo lo que es ha de ser también real, es decir, tiene que hacer algo. Una fuerza que no actúa no existe, pues el poder, la capacidad, etc. son meras posibilidades, conceptos, que no tienen un objeto más que cuando se trata de fuerzas reales, que son utilizadas de una manera determinada y en la medida en que tampoco son contrarias a otras utilizaciones acordes con su naturaleza.

[1] Weltweisheit

* Los párrafos marcados con un * y sangrados son añadidos del anexo de la tercera edición (1769), que respeta el de la segunda edición del año anterior.

Se dice, por ejemplo, de un hombre de negocios que también puede hacer poesía, que tiene capacidad para ello en un grado notable. Si en esta forma de hablar tiene que haber verdad, será con este significado: las fuerzas del alma de este hombre, ocupadas ahora en el ejercicio de un oficio civil, etc., no son contrarias tampoco a su utilización para producir buenos poemas. Cuando se dice de una fuerza que es efectiva sólo en una determinada circunstancia, se plantea la siguiente cuestión: ¿qué ocurre cuando no se da esa circunstancia? En ese caso, ¿la fuerza no actúa en absoluto? Faltando esa circunstancia, ¿es una mera posibilidad de actuar? Y esta mera posibilidad ¿tendrá que ser también existente? La circunstancia sólo puede cambiar la utilización de las fuerzas, en la medida en que esa utilización no depende de la fuerza misma, sino de su conexión con otras cosas; pero la circunstancia no puede resucitar una fuerza, que haya dejado de actuar, ni aniquilar una fuerza que haya existido alguna vez. Así, pues, cuando se dice que cada fuerza ha de ser constantemente eficiente, se sobreentiende que se está hablando meramente de fuerza originales, no de su utilización en determinados tipos de objetos, a través de la cual surgen capacidades. A veces éstas se denominan, aunque impropiamente, fuerzas; está claro que no pueden ser siempre eficientes; y, como ya hemos apuntado antes, esto ocurre siempre que se entienda que la fuerza original, de acuerdo con su naturaleza, sea ciertamente *utilizable*, pero no siempre tenga que ser *utilizada*, de hecho, para un determinado tipo de objetos. Así, la reflexión en quien está durmiendo, la inventiva[2] en quien está ocupado directamente con los sentidos y el discernimiento en un loco pueden ser totalmente ineficientes durante un tiempo. Pero, entonces, la fuerza original de la que estas capacidades –a veces también llamadas fuerzas– son meras derivaciones, es cualquier otra cosa que ineficiente.

---

2 Erfindungskraft



Estos conceptos resultan tan claros para la sana razón que no necesitan ninguna prueba; así los han entendido los filósofos de todos los tiempos, sólo que unos los han expresado de una manera y otros de otra.

¿Es wolfiana esta proposición: lo mutable no permanece inmutable ni un momento? Ciertamente, no: los escritos de Platón están llenos de esto mismo. Todas las cosas perecederas, dice este filósofo en el Teeteto y en otros muchos pasajes, se encuentran en un cambio constante de formas y en ningún momento son iguales a sí mismas. Por eso no les atribuye una existencia real, sino un *devenir*[1]. No existen, dice él, sino que devienen con el movimiento y el cambio y perecen. Esta es una proposición fundamental de la doctrina platónica y en ella se fundamenta su teoría de la verdadera existencia de los conceptos universales inmutables, su diferencia entre ciencia y opinión, su doctrina de dios y de la felicidad, toda su filosofía.

Todas las escuelas de los antiguos se han ocupado de confirmar o rechazar esta proposición. Es conocida la comparación de un árbol, cuya sombra cae sobre el agua que fluye al lado: la sombra parece siempre la misma, a pesar de que el fondo sobre el que se dibuja se mueva constantemente. Según los seguidores de Platón, así es como nos parecen tener consistencia, por más que estén en un cambio continuo. No es sorprendente que estas doctrinas aparezcan también en Wolff y en Baumgarten, pues han sido investigadas por todo filósofo desde los tiempos de Heráclito y Pitágoras. Yo hubiera seguido siendo completamente antiguo, de no haber podido utilizar proposiciones más modernas que éstas.

En cambio, se me dice que he fundamentado toda mi demostración en la siguiente proposición: sentir, pensar y querer son las únicas operaciones del alma; y que la misma no se puede aceptar fuera de la escuela a la que pertenezco. Un crítico añade que, incluso aunque se pueda afirmar del alma como tal, no es válida para el

---

[1] Entstehen: es lo que el mismo Mendelssohn aduce con su cita de Plotino: "Iam vero neque corpus omnino erit ullum, nisi animae vis extiterit. Nam *fluit sempre et in motu ipsa corporis natura versatur*, citoque periturum est universum, si quaecumque sunt sint corpora".

alma como sustancia. En efecto, como sustancia ha de tener además una fuerza motriz y resistente, que nada tiene en común con la pensante. Según esta distinción, una de mis principales pruebas ha de caer por tierra, pues tras la muerte el alma como sustancia puede seguir siendo activa sin sentir, pensar o querer como alma.

Veamos. Mi prueba, dicen, se fundamenta en una proposición que no es verdadera. Yo creo que es verdadera, pero yo no fundamento mi prueba en ella. Que una sustancia pueda tener sólo una fuerza fundamental o varias; que el pensar y el querer procedan de una o de varias actividades fundamentales; que el alma mueva o no al cuerpo: todas esas investigaciones inherentes puedo dejarlas como no probadas. Yo he tomado partido, ciertamente; sólo que las pruebas de la inmortalidad del alma no han de quedar embrolladas, en lo posible, con otras cuestiones debatidas. Yo llamo alma a la capacidad de pensar y de querer; y toda mi prueba descansa en el siguiente dilema: pensar y querer son propiedades del compuesto o, bien, de lo simple. La primera cuestión es lo que se ha investigado en el segundo diálogo. En el primero, las considero como propiedades del ser simple. Las propiedades del ser simple son actividades fundamentales o, bien, modificaciones de otras actividades. Se conviene que pensar y querer no son meras modificaciones de otras fuerzas, sino que han de ser actividades originales. No importa que sean una o varias: aparte del pensar y del querer, los seres simples pueden tener también otras fuerzas motrices, resistentes, centrífugas o centrípetas, tantas como se quiera y como se denominen. Basta que pensar y querer no son meras transformaciones de esas fuerzas sin nombre, sino actividades fundamentales diferentes de ellas. Ahora bien, todas las fuerzas naturales sólo pueden transformar determinaciones, sólo pueden hacer modificaciones alternativamente entre ellas, pero jamás dejar en nada propiedades fundamentales ni actividades de las cosas existentes por sí mismas; por eso, la fuerza o fuerzas de pensar y de querer jamás pueden ser aniquiladas mediante transformaciones naturales, por más fuerzas diferentes de ellas que dejen. Para crear o aniquilar una capacidad de ese tipo se necesita una omnipotencia milagrosa.



Por lo que sé, ningún filósofo ha puesto en duda que nada puede ser verdaderamente aniquilado mediante todas las fuerzas de la naturaleza. Una acción natural, se ha dicho desde siempre, debe tener principio, medio y fin; o sea, ha de pasar un tiempo antes de completarse. Ese tiempo puede ser tan pequeño como se quiera –eso no niega la naturaleza del mismo– y tiene momentos sucesivos. Si las fuerzas de la naturaleza han de producir un efecto, tienen que acercarse progresivamente a éste y prepararlo antes de que tenga lugar. En cambio, un efecto, que no se puede preparar, que ha de tener lugar en un instante, deja de ser natural, no puede ser producido por fuerzas, que todo lo han de hacer en el tiempo[4]. Todas estas proposiciones no han sido desconocidas para los antiguos y a mí me parecieron claros en el razonamiento de Platón, en el *Fedón*, sobre las situaciones contrapuestas y los pasos de unas a otras. Por eso traté de exponerlas a mis lectores a la manera de Platón, pero con una precisión adecuada a nuestro tiempo. Iluminan bastante a la sana razón; en mi opinión, sólo con la doctrina de la regularidad consiguen un alto grado de certeza. Aproveché la ocasión, además, para dar a conocer a mis lectores esta importante doctrina, porque nos lleva a conceptos adecuados de las transformaciones del cuerpo y del alma, sin los cuales no se puede considerar la muerte y la vida, la mortalidad y la inmortalidad desde el adecuado punto de vista.

Pero, cabe preguntar cómo puede darse una transformación sin aniquilación: ¿no ha de quedar aniquilada la determinación[5] de una cosa, si ha de ser efectiva en ella la determinación contrapuesta? Y, ¿cómo es posible esto, si las fuerzas de la naturaleza no pueden aniquilar nada? Creo que aquí se utiliza mal el término aniquilar. Cuando un cuerpo duro se transforma en blando o uno seco en húmedo, la dureza o la humedad no quedan aniquiladas, ni se producen en su lugar la blandura o la humedad. Sin la más mínima aniquilación, lo largo puede transformase en corto, lo corto en largo, lo

[4] Zeit: se ha introducido el parámetro del tiempo, de la historicidad.
[5] Bestimmung



frío en caliente, lo caliente en frío, lo bello en feo y lo feo en bello. Todas estas modificaciones están entrelazadas entre ellas a través de pasos progresivos y vemos claramente que pueden transformarse unas en otras sin la más mínima aniquilación o generación. En general, todas las determinaciones contrapuestas, posibles en una cosa mediante cambios naturales, son de un tipo que incluye un medio entre ambos extremos. En el fondo, sólo difieren en el más o menos de ambos. Si cambiáis algunas partes de su posición, las acercáis o las alejáis entre ellas, lo bello resulta feo, lo largo corto, etc. Si oscurecéis unos conceptos e ilumináis[6] otros; si debilitáis unos deseos y fortalecéis otras tendencias, habréis cambiado la comprensión y el carácter de una persona. Todo esto se puede dar mediante un paso progresivo, sin la más mínima aniquilación; y, ciertamente, tales transformaciones son posibles en la naturaleza. En cambio, dos determinaciones contrapuestas, entre las que no hay un medio, no pueden jamás sucederse de manera natural; y no conozco ninguna ley del movimiento, que pueda contradecir este principio. En este sentido, vale la pena leer al padre Boscovich, en su *De lege continui* y en sus *Princ. phil. nat.*, donde ha expuesto con toda su claridad la ley de la continuidad[7].

Ahora bien, ¿qué sentido tienen todas estas investigaciones en un diálogo socrático? ¿No son demasiado sutiles en relación con las maneras ingenuas del filósofo ateniense?

A mí me parece que se olvida que yo imito a Platón, no a Jenofonte. Éste evitó todas las sutilezas de la dialéctica, haciendo que su maestro y amigo siguiera el entendimiento humano, sano y libre de afectaciones[8]. En cuestiones éticas este método es inmejorable y en las investigaciones metafísicas no nos lleva bastante lejos. Platón, que era propicio a la metafísica, hizo de su maestro un filósofo pitagórico, convirtiéndolo en un iniciado de los misterios más oscuros de esta escuela. Cuando Jenofonte tropieza con

---

[6] aufheitern = aufklären

[7] Gesetz der Stetigkeit: natura non facit saltus – ¿evolucionismo, pues?

[8] gesunder ungekünstelter Menschenverstand: ¿en estado de naturaleza pura?



un laberinto, prefiere que el sabio lo esquive tímidamente, antes que se exponga al peligro. Platón, en cambio, lo lleva por todos los recodos y laberintos de la dialéctica, deja que se adentre en investigaciones, que sobrepasan en mucho la esfera del entendimiento humano común. Puede que Jenofonte haya sido más fiel al sentido del filósofo, que bajó la filosofía del cielo a la tierra. A pesar de todo tuve que seguir el método de Platón, porque en mi opinión esta materia no se puede tratar de otra manera y preferí ser sutil antes que dejar pasar algo del rigor de la prueba. La sofistería se ha presentado en nuestros días de muy diversas maneras: unas veces armada con sutilezas, otras bajo la máscara de la sana razón y otras como amiga de la religión; ahora con el atrevimiento de un Trasímaco sabelotodo, después con el humor ingenuo de un Sócrates ignorante. Con todas estas artes proteicas[9] ha tratado de hacer que la doctrina de la inmortalidad fuera incierta y tan pronto se ha burlado de las razones como las ha refutado. ¿Cómo pueden los amigos de esta verdad defenderla? Mediante la ignorancia socrática se puede conseguir que el dogmático se enfurezca, pero no puede establecer nada. Con la ridiculización no se convence a nadie. A esos amigos no les queda otro camino que considerar las prestidigitaciones de los escépticos como lo que son y, en la medida de lo posible, dar pruebas.

> * Ya he dicho expresamente en el prefacio que he puesto en boca de Sócrates razones que, en su tiempo y de acuerdo con la situación de la filosofía de su tiempo, no podían resultarle conocidas. Incluso he escrito los nombres de los filósofos modernos, de quienes he tomado prestadas buena parte de las mismas. Por eso, no ha podido ser mi intención quitarles a los modernos algunos de sus méritos para atribuírselos a los antiguos. En general, mi Sócrates no es el de la historia. Este vivía en Atenas, en medio de un pueblo, que fue el primero en preocuparse de la verdadera filosofía, y esto desde no

[9] Proteuskünste: de la misma manera que Proteo cambia de semblante.



hacía mucho tiempo. Ni la lengua, ni las cabezas pensantes estaban formados aún para la filosofía. Era un discípulo de filósofos, que raras veces habían dirigido la mirada a su propia alma y culpaban de todo a sus consideraciones antes que a sí mismos. Por eso, en la doctrina del alma humana y de sus determinaciones, aún tenía que reinar la más grande oscuridad. Las verdades más luminosas sólo se veían brillar en la lejanía, sin saber los caminos que conducían a ellas. En esos tiempos, uno como Sócrates mismo no podía hacer más que dirigir sus ojos sin desviarse[10] y dejarse guiar por ellas en su caminar por la vida[11]. La evidencia de los conceptos filosóficos y su conexión racional son efecto del tiempo y del permanente esfuerzo de muchas cabezas reflexivas, que consideran[11] la verdad desde diferentes puntos de vista y, de esa manera, la iluminan desde todas partes.

Tras tantos siglos bárbaros, que siguieron a aquella bella aurora de la filosofía y en que la razón humana tuvo que entregarse[12] a la superstición y a la tiranía, la filosofía ha experimentado últimamente días mejores. Todos los campos del conocimiento humano han hecho considerables progresos mediante una venturosa observación de la naturaleza. De esa manera también hemos conocido mejor nuestra propia alma. Mediante una observación más precisa de sus eficiencias y afecciones se han establecido muchos datos y, a partir de ahí y por medio de un método probado, se han podido deducir también consecuencias más ajustadas. Mediante esta mejora de la filosofía, las verdades más nobles de la religión natural han conseguido una evidencia, que eclipsa todas la intuiciones de los antiguos y las vuelve a dejar en las sombras. Con todo, la filosofía aún no ha alcanzado su claro mediodía, en

---

[10] unverrückt: ver-rückt también significa enloquecer, porque quien enloquece se desvía; y *rücken* = mover, avanzar en cuanto dejar atrás (porque *Rücken* es también la espalda).
[11] Lebenswandel: ¿peregrinaje vital?
[12] frönen: ser esclavo

que quizás nuestros nietos lleguen a contemplarla; sólo habría que tener mucha envidia de los méritos de sus contemporáneos, si no se quisieran reconocer a los modernos grandes méritos en relación con la filosofía. Jamás he podido comparar a Platón con los modernos y a ambos con las tenebrosas cabezas medievales, sin agradecer a la providencia haberme permitido nacer en estos días más venturosos.

Cuando tuve que reflexionar sobre la inmortalidad del alma y me costaba cierto trabajo distinguir la fe de la convicción me vino a la mente esta idea: ¿en nuestros días, con qué razones podría un Sócrates probar para sí y para sus amigos la inmortalidad? Un amigo de la razón, como él, ciertamente acogería agradecido de otros filósofos, fueran del país o de la religión que fueran, lo que en su doctrina estuviera fundamentado en la razón. En lo relativo a las verdades de la razón se puede coincidir con alguien y, sin embargo, considerar increíble lo que éste acepta por fe. Puesto que la tolerancia fraternal[13] se recomienda tanto para el mundo político, los amigos de la verdad han de procurársela adecuadamente primero entre ellos. Lo concerniente a la fe hemos de dejarlo a la conciencia y tranquilidad de cada uno, sin erigirnos en jueces de ello. Por verdadera filantropía no queremos litigar donde el corazón habla más claro que la razón y confiamos en que, si nos justifica nuestra conciencia, también el dios misericordioso nos justificará a todos. En cambio, las verdades de la razón queremos compartirlas más que fraternalmente, las queremos disfrutar de forma compartida[14], como la luz del sol. ¡Hermano, si te ha iluminado a ti antes que a mí, date por satisfecho y no te enorgullezcas por eso ni, cosa que sería aún más inhumana, trates de obstruirme!

---

13 brüderliche Duldung
14 gemeinschaftlich

Quien ha sacado a la luz esta o aquella verdad, ¿era de tu patria, de tu fe? ¡Bien! Es agradable tener una relación más estrecha con los bienhechores del género humano. Pero, precisamente por eso lo que tus compatriotas y tus correligionarios han descubierto no es menos un beneficio a disposición de todos nosotros. La sabiduría griega también ha sido útil para los bárbaros y a vosotros, que sólo desde hace poco tiempo ya no merecéis este nombre, os ha ayudado a liberaros de la barbarie. La sabiduría reconoce una patria universal, una religión universal y, aunque al mismo tiempo tolera divisiones, no aprueba lo monstruoso y misantrópico que hay en ellas y que habéis puesto como fundamento de vuestras instituciones políticas. Me parece que así pensaría en nuestros días un hombre como Sócrates y, desde esta perspectiva, el manto de la filosofía moderna con que lo he revestido no resulta demasiado inadecuado.

La prueba de que la materia no puede pensar, en el segundo diálogo, ha dado ocasión a las siguientes consideraciones. Descartes ha mostrado que la extensión y la representación son de naturaleza totalmente diferente y que las propiedades del ser pensante no se pueden explicar mediante la extensión y el movimiento. De esta prueba le bastaba que éstas no se pueden atribuir a la misma sustancia, pues, según un conocido principio de este filósofo, una propiedad que no se puede comprender claramente mediante la idea de una cosa, no puede corresponderle. Pero este mismo principio ha encontrado oposición muchas veces y, en relación con las propiedades del ser extenso y pensante, se ha exigido la prueba de que dichas propiedades no sólo sean de naturaleza dispar, sino que también contrapuestas. De propiedades se contraponen directamente estamos seguros que no pueden convenir a un mismo sujeto; en cambio, eso no parece tan claramente decidido respecto a propiedades que nada tienen en común.

Cuando tuve que demostrar la inmaterialidad, tropecé con esta dificultad; y, aunque soy igualmente de la opinión, que el principio



de Descartes, al que antes he aludido, podría quedar fuera de toda duda, me vi empujado a una forma de demostración, que con pocas dificultades pudiera tratarse según el método socrático. Una prueba de Plotino, desarrollada por algunos modernos, me pareció ofrecerme esta comodidad.

"A cada alma, concluye Plotino –*Ennead*. 4. L. VII–, le corresponde una vida (una conciencia interior). Ahora, si el alma fuera un ser corporal, las partes que componen ese cuerpo habrían de tener cada una, alguna o ninguna de ellas, una vida (conciencia interior). Si sólo una tiene vida, ésa es el alma. Es superfluo que haya más. Pero, si cada una de las partes ha de ser despojada de la vida, la composición tampoco se la devolverá, pues muchas cosas inanimadas juntas no producen ninguna vida, como muchas cosas sin entendimiento tampoco producen ningún entendimiento".

A continuación Plotino repite la misma conclusión, con algún cambio: "Si el alma es corporal, ¿qué ocurre con las partes de ese cuerpo pensante? ¿Son también almas? ¿Y las partes de estas partes? Si se desarrollara este razonamiento, se vería que la dimensión no aporta nada al alma, cosa que sí debería ocurrir si el alma tuviera una dimensión corporal. En nuestro caso, a cada parte le correspondería por entero el alma, ya que en una dimensión corporal ninguna parte puede ser igual al todo en cuanto a capacidad. En cambio, si las partes no son almas, de la composición éstas –que no son almas– no puede resultar ningún alma". Estas razones tienen todo el aspecto de la verdad, sólo que aún les falta mucho para ser plenamente convincentes. Plotino presupone como indudable que de la composición de partes inanimadas no puede resultar ningún todo animado, como de partes no pensantes tampoco puede resultar ningún todo pensante. Sin embargo, ¿por qué de la composición de partes irregulares puede resultar un todo regular, de tono disarmónicos un concierto armónico, de miembros impotentes un estado potente?

También sabía que, según el sistema de la escuela, a la que se supone debo ser muy adepto, el movimiento debe surgir de fuerzas que no son movimiento y la extensión de propiedades de sustancias, que son algo completamente diferente de la extensión. Así,

pues, esta escuela no puede hacer valer la proposición de Plotino en todos los casos y, sin embargo, parece tener completa validez respecto al ser pensante. Un todo pensante, compuesto de partes no pensantes, parece contradecir la sana razón.

Para convencerse, pues, de esta proposición había que investigar todavía qué propiedades podían convenir al todo sin que convinieran a sus partes constitutivas y cuáles no. Primero saltó a la vista que las propiedades procedentes de la composición y ordenación de las partes, no convienen necesariamente a las partes constitutivas. De este tipo son la figura, la dimensión, el orden, la armonía, la fuerza elástica, la fuerza de la pólvora, etc. Luego, también se vio que propiedades de las partes constitutivas producen a menudo fenómenos en el todo que, según nuestra idea[15], son completamente diferentes ellas. Los colores compuestos nos parecen diferentes de los simples. Nosotros percibimos las emociones compuestas completamente diferentes de las simples, que las constituyen. Partes, que separadas huelen bien, amontonadas producen un olor que parece completamente diferente y, a menudo, muy desagradable; y viceversa, mediante la mezcla de gomas malolientes se puede conseguir un olor agradable (véase *Halleri Physiol*. T. V. pág. 169-170[16]). El triple acorde en la música, cuando suena al mismo tiempo, produce un efecto completamente diferente que los tonos individuales que lo constituyen.

Las propiedades del compuesto, pues, que no convienen necesariamente a las partes constitutivas, proceden de la ordenación y composición de esas mismas partes o son meros fenómenos; es decir, las propiedades y efectos de las partes constitutivas, que nuestros sentidos no pueden separar y distinguir, se nos presentan en el todo de manera diferente de cómo realmente son. A partir de ahí apliqué esa consideración a la proposición de Plotino.

---

[15] Vorstellung = representación

[16] Albrecht von Haller (Berna 1708-1777), estudiante de medicina y ciencias, profesor de botánica y cirugía en Göttingen, donde creó el jardín botánico. Más que por sus obras de moral, es conocido por sus poesías, especialmente por su poema sobre los Alpes.

La capacidad de pensar no puede ser una propiedad de este tipo, pues todas estas propiedades son claramente efectos de la capacidad de pensar o la presuponen. La composición y ordenación de las partes exigen una comparación y contraposición de las mismas; y sus apariencias[17] no hay que encontrarlas tanto en las cosas fuera de nosotros, cuanto en nuestra concepción[18]. Ambas formas son, pues, efectos del alma y no pueden producir su ser[19]. En ese sentido, un todo pensante no puede estar compuesto de partes no pensantes.

También la otra parte de la prueba exigía una explicación ulterior. Ha habido filósofos, que atribuyeron conceptos oscuros a los átomos de los cuerpos, de los que, en su opinión, se originaban en el todo conceptos claros y distintos. Aquí había que probar que eso es imposible y que al menos uno de esos átomos debía de tener conceptos tan claros, verdaderos, vivos, etc. como la persona completa. Para ello me serví de la proposición, tan bellamente desarrollada por el señor Plouquet: muchos grados débiles juntos no producen un grado más fuerte.

> O sea, existe una dimensión de la cantidad (quantitas extensiva), que consiste en la cantidad de partes que la componen y una dimensión de la fuerza (quantitas intensiva), que también se puede llamar grado. Cuando confluyen varias partes, aumenta la dimensión del primer tipo; el grado, en cambio, comporta una intensificación interior, no una mayor extensión. Si se echa agua tibia en agua tibia, aumenta la cantidad de agua, pero no el grado de calor. Muchos cuerpos, que se mueven a la misma velocidad, unidos producen una masa mayor, pero no una velocidad mayor. El grado es tan grande en cada parte como en el todo; por eso, la cantidad de las partes no puede cambiar el grado. Para que esto ocurra, las eficiencias de la cantidad han de concentrarse en una, pues se puede ganar en intensidad interna tanto como haya dismi-

[17] Erscheinungen = forma como se nos presentan
[18] Vorstellung
[19] Wesen = esencia

nuido la extensión. Así, muchas luces débiles pueden iluminar con más fuerza un mismo sitio y muchos espejos cóncavos pueden producir un incendio más fuerte en un mismo cuerpo. Cuantas más características percibe un mismo sujeto en un objeto, más clara será la representación que se hace ese sujeto de ese objeto.

De ahí, naturalmente, se deduce que todos los conceptos oscuros de los átomos juntos no pueden producir ningún concepto claro, ni siquiera uno menos oscuro,

si no están concentrados en un sujeto, reunidos y, a la vez, vistos por un mismo ser simple.

La mayoría de razones de mi tercer diálogo las he tomado de la metafísica de Baumgarten y de *Las verdades más nobles de la religión natural* de Reimarus. Respecto de la prueba a partir de la armonía de nuestros deberes y derechos ya he recordado en el prefacio que no la he encontrado todavía en ninguna parte. En ella presupongo que la pena capital es acorde a derecho en algunos casos. En cambio, el marqués de Beccaria, en su tratado sobre los delitos y las penas parece poner en duda esa proposición. Como este filósofo es de la opinión que el derecho de castigar sólo y únicamente se fundamenta en el contrato social y, de ahí, deduce claramente la ilegitimidad de la pena capital, yo he tratado de combatir esa opinión en esta segunda edición, en una nota. El mismo marqués no puede dejar de considerar inevitable la pena capital en algunos casos. A partir de ahí pretende hacer una especie de derecho de emergencia[20]; sólo que este derecho debe fundarse en una competencia natural, pues de lo contrario es una mera acción violenta. En general, no se pone en duda la proposición de que todos los contratos del mundo no generan un nuevo derecho, sino que transforman derechos incompletos en completos. Por tanto, si la competencia de castigar no estuviera fundamentado en el dere-

[20] Notrecht: derecho de emergencia = atribución del Estado para actuar en contra de los derechos individuales por el interés público.



cho de la naturaleza, no se podría crear mediante ningún contrato. Pero, aún suponiendo que el derecho de castigar sea, sin contrato, un derecho incompleto –cosa que yo considero inadecuada–, mi prueba no pierde nada de su fuerza, pues ante el tribunal de la conciencia los derechos incompletos tienen tanta fuerza y los deberes incompletos tan obligatorios, como los completos. Un derecho incompleto de condenar a muerte a alguien presupone al menos una obligación imperfecta a sufrir esa condena. Sin embargo, esta obligación sería inadecuada si nuestra alma no fuera inmortal, como se ha explicado ampliamente en el lugar correspondiente.

> En la *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften* (B. VI) hay una detallada noticia y juicio del *Fedón*, que contiene excelentes observaciones. Las reflexiones previas sobre el diálogo filosófico, que hace el autor de la recensión, pueden servir como modelo de cómo habría de justificarse un crítico como experto antes que de enseñar pedantemente. Aquí mismo, contra la prueba de la colisión de deberes se recuerda que contiene un círculo vicioso. "Que sea un deber –se dice en la pág. 331– renunciar a la conservación de nuestra vida a favor de alguien, no lo sabemos más que porque creemos reconocer metas finales[21] más altas que la vida; si esto se demostrara un error, desaparecerían esos deberes y con ellos, al mismo tiempo, la contradicción". De esa manera creo que no se me refuta de ninguna manera. La prueba puede tomar diferentes caminos, que conducen a la meta sin caer en un círculo vicioso. Si se parte de la obligación respecto a la vida sociable[22], tal obligación se puede probar independientemente de la inmortalidad del alma, pues como todas las verdades morales se fundamenta en proposiciones metafísicas. Espero que se me dispense de la explicación, pues ciertamente me llevaría demasiado lejos y esas proposiciones ya las han trabajado suficientemente otros. Ahora

[21] Endzwecke
[22] das gesellige Leben

bien, ninguna sociedad humana puede subsistir si el todo no tiene, en determinados casos, el derecho a sacrificar la vida de algunos de sus miembros a favor del bien común. Esa proposición no la han podido negar ni Epicuro, ni Spinoza, ni Hobbes, a pesar de que no querían reconocer otra meta final superior que la vida. Vieron bien que no puede haber vida sociable entre las personas, si no se le concede ese derecho al todo. Como los conceptos de derecho y deber no estaban suficientemente desarrollados en sus respectivos momentos, no se observó que ese derecho presupone también por parte del ciudadano el deber de sacrificarse por el bien del todo y que ese deber no sería conforme a la naturaleza, si el alma no fuera inmortal.

Tal como ha ocurrido en el último diálogo, también puedo partir de la justicia de la sanción de una ofensa, que de hecho también ha de corresponderle a la persona en el estado de naturaleza, como se ha explicado en la nota de la pág. 195*. El crítico hace esta reflexión contra mis razones: "El derecho de represalia en el estado natural y el derecho de castigar en

---

* En este anexo de la tercera edición se hace referencia a esa nota, que no aparece en la primera edición. La nota dice así: El derecho a sancionar una ofensa, que se puede considerar como el derecho de represalia, ese derecho de sancionar infligiendo penas físicas, se da incluso en el estado de naturaleza y no está del todo fundamentado en el contrato social, como pretenden algunos pensadores, ni es menos independiente del derecho de propiedad. Dado que la persona, considerada en el estado de naturaleza, está obligada a cuidarse de su conservación, de su bienestar y de su perfección, tiene el derecho de servirse de todos los medios loables que tienden a asegurar su felicidad; por eso puede impedir que los otros puedan estorbarle en el ejercicio de ese derecho. Así, pues, en caso de ofensa, puede hacer uso del castigo para prevenir que aquella continúe. Pero el castigo debe ser proporcionado a la ofensa y, sobre todo, a la probabilidad de que baste para resguardarnos de futuros insultos. Por tanto, en estado de naturaleza, la persona tiene el derecho a castigar con la pena de muerte, si no hay otro camino para asegurar su tranquilidad contra un agresor injusto. Si, en el estado de naturaleza, alguien destruye mi cabaña, ensucia mi agua o me tira piedras, tengo el derecho de castigarle, aunque el derecho de propiedad aún no se haya establecido ni haya contrato social entre nosotros. Cada Estado –y es algo que nadie puede contradecir– tiene el derecho de castigar a un extraño que le ofenda, aunque no haya contrato social entre él y ese Estado. Entre ellos, los Estados se encuentran en el estado de naturaleza y no dejan de acordarse recíprocamente el derecho de castigar.
El derecho del más fuerte no puede ser un verdadero derecho. La fuerza y el derecho son conceptos de tan diferente naturaleza que la fuerza puede engendrar tan poco un derecho, como una fuerza un derecho. Un derecho de una parte sin una obligación de la otra, tendría que



la sociedad civil[23] son, de hecho, dos derechos diferentes. El primero se refiere puramente a la persona que ha ofendido, a privarla de su capacidad y voluntad de volver a ofendernos en el futuro; el otro se refiere además a todas las demás personas de la sociedad, que no nos han ofendido, para, mediante la experiencia del mal físico que han de esperar si delinquen, disuadirlas de hacerlo; el primero se fundamenta exclusivamente en el derecho de defenderse o, más bien, son una única cosa, sólo que en éste quien ofende mantiene también el derecho de oponerse a nuestra venganza; el otro se fundamenta en la transferencia voluntaria de todos sus derechos completos a la sociedad, con lo que quien ofende queda despojado del derecho a defenderse de la venganza procedente de toda la sociedad, etc.". Sólo que yo no veo cómo se le pueden reconocer esas distinciones. ¿El derecho de represalia en el estado natural? No conozco ningún derecho de pura represalia o de venganza en la naturaleza humana, que hace el mal porque se ha producido mal, con lo que se multiplica el mal físico sin promover moralmente el bien. ¿Y por qué la persona, en el estado de naturaleza, no debería poder tener la intención de disuadir a otros de las ofensas? ¿Corresponde a esto tal vez un contrato social? ¿Ha de transferir la persona una parte de sus derechos a la sociedad antes de mostrar a otros que puede devolverles una ofensa? En fin, si el derecho correlativo, que ha de corresponder a quienes ofenden, de oponerse a la venganza, elimina claramente la armonía de las

decidirse por la fuerza; y eso es absurdo. Si el padre y la madre tienen el derecho completo de exigir a sus hijos la obediencia, éstos por su parte deben estar obligados a obedecer. Si los hijos, en la medida en que no pueden procurarse por sí mismos su subsistencia, tienen el derecho de exigírsela a sus padres, éstos deber estar obligados a procurársela. El derecho incompleto no puede suponer más que una obligación incompleta. Quien no sea un extraño en los elementos del derecho natural, no dudará de la verdad de estas aseveraciones.
Todos los deberes que la naturaleza prescribe a las personas deben tener como finalidad el bien supremo. Si éste es la felicidad, el deber puede prescribir la subordinación de la vida a la felicidad; pero, si la vida es el bien supremo, no hay deber que pueda prescribir el sacrificio de la vida.

[23] bürgerliche Gesellschaft *versus* natürlicher Zustand

verdades morales y establece un caso en que el derecho puede ser igual para ambas partes y, por tanto, en que tiene que decidir necesariamente la fuerza: un duelo natural. Una proposición, que causa desorden en el sistema de las verdades morales no la considero menos absurda que si, con ella, de distorsionara la armonía de verdades metafísicas. Para evitar esa disonancia tenemos que aceptar, también en el estado de naturaleza, un deber de quien ofende de sufrir el castigo. Si a quien ofende le correspondiera un derecho de defensa en el estado de naturaleza, eso no dejaría de tener efectos también en la sociedad, pues si el ofendido transfiriera a la sociedad su derecho a la represalia y quien ofende su derecho a la defensa, ambos se eliminarían mutuamente y no podría darse ningún castigo. Por tanto, no es posible liberar al mundo moral de contradicciones, si no se permite ninguna vida futura.

Ahora bien, que hay casos en que la pena de muerte es el único medio para prevenir futuras ofensas, tampoco lo ha puesto en duda el mismo Beccaria, a pesar de que, con razón, no la considera tan frecuente como se considera en lo derechos penales implantados. En general, el castigo va al mismo paso que el delito. Como éste, aquel no conoce límites; y no hay grado, por alto que sea, que no se pueda alcanzar. Tampoco entre la tortura y la muerte hay límites determinados, que se puedan asignar a la justicia punitiva; de ahí que, aunque en algunos casos esté permitido castigar con la tortura, también tiene que haber casos en que esté permitido castigar con la muerte, pues el paso de la tortura a la muerte es progresivo y sin límites definidos. Lo que el crítico refiere luego respecto a que de la naturaleza de las cosas se pueden sacar conclusiones para el derecho, pero viceversa, no me parece tan necesario. La anulación de la conclusión queda prohibida, si se produce en círculo. En cambio, si en la ordenación de la naturaleza mi adversario admite unas cosas y niega otras, ¿de lo admitido no podré sacar conclusiones para el derecho y del derecho para la parte de la ordenación de la naturaleza, que él no ha querido admitir?





Aquest llibre es va imprimir
als tallers d'Arts Grafiques J. Aguilar
el día 9 d'Octubre de 2006
amb ocasió del 2on aniversari de la
Biblioteca del MuVIM